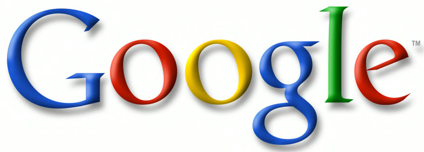
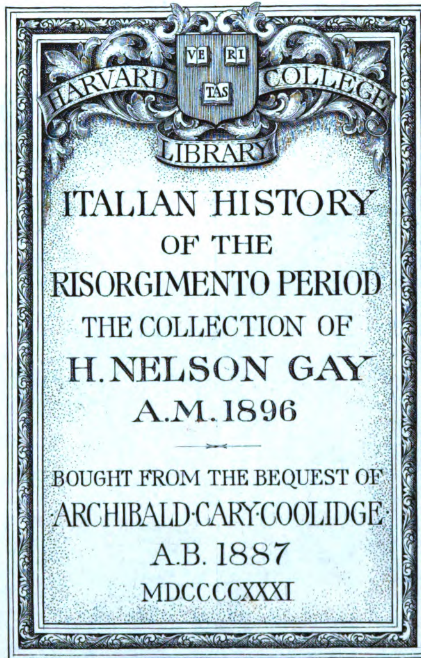



WIDENER
HN JJKQ


HARVARD COLLEGE
VE RI TAS
LIBRARY

Bindi

LA FILOSOFIA

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI

ESAMINATA

DA

EMILIANO AVOGADRO

CONTE DELLA MOTTA

QUARTA EDIZIONE



NAPOLI
STABIL. TIPOGRAFICO DEL CAV. FRANCESCO GIANNINI
Cisterna dell' Olio, 6
1877

LA FILOSOFIA

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI

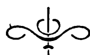
ESAMINATA

DA

EMILIANO AVOGADRO

CONTE DELLA MOTTA

QUARTA EDIZIONE



NAPOLI

STABIL. TIPOGRAFICO DEL CAV. FRANCESCO GIANNINI

Cisterna dell' Olio, 6

1877

AVVERTENZA

Questo lavoro del chiaro Conte della Motta fu da lui apposto, come appendice, all'insigne sua opera, intitolata: *Saggio intorno al Socialismo.*

Ho voluto stamparlo separatamente, perchè esso è il più compito e profondo esame, che si conosca, della filosofia del celebre Roveretano, e fatto da un uomo non solo dottissimo e perspicacissimo, ma di fama sì notoriamente intemerata, che la calunnia di essersi mosso da rea passione non può dall'altrui malizia in niuna guisa avventarglisi.

Credo poi opportuna una tale stampa al tempo presente, in cui i fautori di quella filosofia si adoprano con ogni sforzo per esaltarla e farla a chiusi occhi abbracciare. È grandemente necessario che in bisogna sì delicata, quale è la scelta di quella scienza, che è fondamento del sapere umano, si proceda con somma cautela e piena cognizione di causa.

Prego il lettore di accostarsi allo studio di questo libro con animo pienamente spregiudicato e con vivo desiderio di conoscere la verità, senza curarsi degli ingiusti clamori [illegible] atuite negazioni.

L'Editore.

CAPITOLO I

MOTIVI DELLA TRATTAZIONE.

Mentre attendevamo a por mano alle ultime parole dell'opera (*Saggio intorno al Socialismo*) ne giunse all'orecchio il clamore di una trista polemica, che ora si suscita in Italia intorno a certe dottrine teologiche del signor abate Rosmini. Se noi ci siamo permessa qualche critica di altre sue dottrine, ne sembra di essere stati fedeli alla professione di sincero rispetto per l'autore che abbiamo promessa e ripetuta; ne sembra che ciò stesso, che abbiamo detto in massima sul modo di trattare le controversie presenti e sulla difficoltà di mantenerle pacifiche e dignitose, dichiari abbastanza quanto fossimo lontani dallo spirito di accusa, e ne sembra che abbiamo anzi fatta osservare assai spiccata la differenza che passa fra il seguire erramenti di vecchie sette dannate e il ricadere inavvertentemente in alcune idee e locuzioni o simili o affini ai pronunziati di quelle, per mero processo logico dei principii falsi o inesatti adottati senza buon giudizio in qualche sistema filosofico. Tutto questo ne sembra dover persuadere a chicchessia che, sebbene quest'opera esca alla luce dopo quelle acerbe critiche, non ha però con quelle veruna connessione, mentre già anzi era stampato ciò che sopra si riferisce alle dottrine rosminiane, quando ne venne notizia degli scritti suindicati. Il pubblico meritamente disapprova il tratto acerbo ed accusatorio; il tempo e lo studio possono soli far ragione della controversia dottrinale, nella quale non è punto necessario, nè utile, nè dicevole, porre in dubbio le leali intenzioni di un illustre sacerdote cattolico, che si professa fermo nella fede, spesso la espone con nitidezza, condannò quelle stesse eresie particolari che altri gli appose, e

diede or ora lodevole prova di sua sottomissione ai giudizii del solo giudice supremo (1).

Ne spiace tanto più il ruvido assalto, quanto meno a parer nostro il terreno strettamente teologico, e lo spazio angusto prescelto è quello, su cui si può fare profondo e veritiero giudizio delle dottrine rosminiane. L' illustre abate volle in tutte le opere sue essere piuttosto filosofo che teologo, ed impiegò il suo vasto ingegno e le sue laboriose opere a tentare un nuovo sistema filosofico, che conciliasse i trovati degli scienziati eterodossi con quelli della filosofia cattolica, purgando quelli dai loro errori, questa arricchendo di ciò che di vero e buono si potesse incontrare nelle speculazioni dei pensatori moderni francesi, scozzesi e particolarmente tedeschi. Resta a vedere, se frequentando quelle scuole panteistiche ed eterodosse, non siagli accaduto, ciò che a molti

(1) Gli scritti censorii a cui alludiamo furono parecchi libri, opuscoli, articoli di periodici, quasi tutti di penne anonime. Noi li indicammo in complesso senza citarne alcuno in particolare perchè col distinguere la nostra causa dalla loro, non senza avere espresso il desiderio di mitezza maggiore nelle loro critiche, punto non intendemmo offendere gli autori. Col cercare poi di rivolgere la discussione al punto di vista della filosofia speculativa, e di ritrarla dagli spineti della teologia positiva in cui stava avvolta, abbiamo voluto ad un tempo restituirle quello che crediamo dover esser il suo vero carattere, e insieme renderla più pacata e più inoffensiva. Poichè le polemiche intorno ai concetti universali e intorno alle ipotesi e ai sistemi di metafisica, sebbene sieno importantissime per l'influenza che queste hanno poi nello spiegare, intendere o alterare le verità le più sublimi della rivelazione, non includono però mai per loro stesse la taccia d'eresia nè materiale, nè formale, nè altra di genere ingiurioso, come accade facilmente dove si obbietta ad un autore d'essere trascorso per qualunque motivo a insegnare dottrine condannate dalla Chiesa come contrarie alla rivelazione. Ad alcuni sembrò quando uscì in luce quest'*appendice*, che noi avremmo dovuto attenerci al *silenzio* sulle dottrine rosminiane, in omaggio alle intenzioni supposte dalla S. Sede, pendente l'esame intrapreso per di lei ordine delle opere rosminiane. Ma la sospensione della polemica riguardava certissimamente soltanto quella teologica calorosamente iniziata, e i membri d'alcune corporazioni particolari. Niuna simile significazione fece la S. Sede al pubblico, nè rispetto alle discussioni filosofiche. E per verità sembrerebbe alieno dalla pratica della S. Sede stessa che mentre il sistema filosofico rosminiano si insegna in molte scuole e libri non si potesse discutere, perchè fu trovato bene di esaminare il sistema teologico dell'autore stesso. Ossequentissimi alla S. Sede speriamo che avremmo saputo e sapremo tacere al menomo di lei desiderio, ma di questo non avemmo mai il menomo indizio. Escluso tale motivo estrinseco e provvisorio diremmo di taciturnità, resta che noi crediamo di servire al bene pubblico, al profitto della scienza, all'onore dello stesso signor Rosmini analizzando le sue produzioni metafisiche politico-religiose, o piuttosto richiamando i dotti a scandagliarne i principii. Queste tengono in Italia un luogo assai principale fra le contemporanee; sono al parer nostro molto importanti e, gravide d'effetti, perchè sono connesse colla grande controversia moltiforme che oggidì si agita per ogni dove fra le dottrine cattoliche e le socialistiche. Se mai non fossero tali da recare nelle scuole cattoliche e nelle scienze filosofiche, teologiche, politiche, sociali quel salutifero rinnovamento che ne augurano i loro fautori, potrebbero (anche solo per essere mal concepite o per essere mal intese) recarvi confusione, scissura, errore, abuso contro l'intendimento dell'autore, che noi rispettiamo come purissimo, e che le dettò quando *securius loquebatur*, quando cioè la rivoluzione del 1848 non avea ancor mostrate le conseguenze del nuovo spiritualismo, del dottrinarismo e dell'eclettismo moderno, nè la efficacia pratica e perniciosa di certi sistemi che chiusi nei libri pareano anche a chi non vi consentiva pura speculativa ideale, o innocente utopia liberale.

altri, di aver presa qualche tintura dei loro errori. Molti credettero di vedere misture di panteismo nel suo sistema, e per non citare il Gioberti nei suoi *Errori filosofici dell'abate Rosmini*, ed altri, citeremo il Sola (*Introduzione alla filosofia razionale*, Studio 6), il quale nel dire, e come ei credette dimostrare, che la teorica delle idee del Rosmini sembra pendere verso il panteismo, dichiara di non volergli già *imputare* la taccia *nè di panteismo, nè di idealismo*, ma che *lo scopo delle sue osservazioni è unicamente quello di provocare gli amatori del vero a dare in proposito quelli schiarimenti, che rettificando sulle norme più irreprensibili le dottrine dell' italiano filosofo, soli possono efficacemente impedire che altri abusandone abbia a riescire in così facili e tanto perniciosi errori.* Citeremo il Mancini, il quale dopo brevemente discusso il fondamento rosminiano, considerandolo in sè stesso e nelle prove colle quali il Rosmini lo appoggia, conchiude con queste parole: « Io non dirò che il sistema di Rosmini sia panteistico, perchè « l' autore rifugge da tale errore, ma il suo essere ideale « che ha tutte le qualità dell' essere assoluto, e che si as- « solve e compie in Dio, mi presenta l' essere assoluto dei « panteisti di tutti i tempi, che è ad un' ora infinito e finito, « in sè ed in tutte le cose, che sono i di lui modi di essere. « E a dirla schiettamente il signor Rosmini pare che non « possa salvarsi dalla nota di panteista se non cadendo nel- « l' altra di essere contradditorio (*Elem. di filos.*, di Salvatore Mancini, t. 1, c. 6, n° 134 e *seg.*).» Ora a noi sembra d' importanza suprema che si esamini questo punto, che necessariamente dee influire su tutte le dottrine del Rosmini, per essere il punto di vista dal quale ei considera tutta la scienza religiosa, morale, politica, di cui venne discorrendo in tanti volumi.

Se l' illustre autore, come tanti altri, si fosse ristretto nei limiti di un qualche trattato della origine delle idee e di alta filosofia, non ci parrebbe cotanto urgente la disamina di quelle speculazioni. Da Platone in poi, quanti sistemi accusati di tendere al panteismo, allo scetticismo, senza grande danno nè pro della repubblica cristiana. Ma la filosofia rosminiana non si racchiude in questi termini di pura scienza; essa mira ad informare la teologia rivelata e a farla sua, voglio dire a dichiararla secondo le sue viste; ella estende le sue applicazioni alla morale cristiana, alla politica, alla scienza sociale; non vi è forse filosofo che sia andato tant' oltre nella applicazione di quei principii ideali, che pose per base del suo sistema. Fino ad un certo punto ciò è degno di una mente vasta e progressiva, ma appunto perciò importa tanto più accertarsi della sodezza della base, vedere quale sia il seme

da cui si vogliono far germogliare tanti frutti, esaminare il seme in sè stesso, esaminarlo nei frutti. Fino ad ora il sistema rosminiano fu lievemente appuntato dal lato del suo valore filosofico, ora pare che se ne cerchino le più rimote applicazioni alla morale pratica, a noi pare che sarebbe necessario stendere l' occhio a tutto l' orizzonte che esso comprende; mentre da un largo colpo d' occhio si potrà meglio che da sottili e parziali disquisizioni giudicare del valore delle sue parti singole. E certo che il germe panteistico, se c' è, dee infettare più o meno anche le dottrine, che si dànno come teologiche e morali. Tuttavolta ella è cosa ben diversa incontrare errori o tendenza ad errori teologici in un sistema filosofico, che non sia l' obbiettar ad uno scrittore eresie dannate, come slealmente riprodotte. Il panteismo è l' errore del secolo, errore sottile, insidioso, in cui il Rosmini ha potuto cadere come uomo del suo secolo, e salva la riputazione d' ingegno e di buona fede, tanto più ch' egli cominciò a fabbricarsi un sistema, quando tale errore era ancora latente nelle teorie oscure di autori acattolici e cattolici molto accreditati venticinque anni fa. Non avrebbe simile scusa il Rosmini se si fosse posto alla coda d' una ignobile e ipocrita setta, dannata da due secoli. Al postutto crediamo che sarà facile il dimostrare che non che il giansenismo, il panteismo è l' elemento reo misto nel rosminiano sistema.

Noi non entreremo gran fatto nella discussione intrinseca dell' ideologia rosminiana; altri, secondo abbiamo indicato, lo fecero già, lasciamo ai dotti di penetrarci più addentro, il che non può essere opera di poche pagine, nè di corto ingegno. Ma verremo esponendo brevemente l' applicazione e i risultati dell' idea madre, dell'ente ideale, che in tanti volumi si venne svolgendo, e anzi assumendo per principio a spiegare i misteri della scienza teologica, antropologica, etica, politica; nè ciò per sentenziare del sistema, nè delle dottrine particolari dell' autore, ma piuttosto per eccitare altri migliori a un serio esame, che ne abbracci il tutto e ne investighi le membrature più importanti, nelle quali poi pullulano o pullulare possono errori parziali non voluti dall' autore, ma non meno perciò pericolosi o perniciosi nella pratica, alla religione e alla società. Suole l' a. Rosmini ammonirci nelle sue opere che la dottrina ivi *è deposta come un piccolo seme, ch' egli consegna alla logica del tempo e alla carità dei cristiani, acciò questa lo svolga e gli avvenire ne godano i frutti* (*Fil. del dir.*, v. 2, n.° 2683. V. anche delle *Cinque piaghe* in fine *Della costit. secondo la giust. soc.:* c. 2, in fine). Ma avanti che la logica del tempo abbia svolti e fatti maturi tutti quei frutti, importa esaminare la natura del germe e prendere saggio dei fiori e dei frutti che già vennero a

maturità, o sbocciano almeno in gemma fra le mani stesse dell'autore; perchè se fossero d'indole mal sana meglio sarebbe attendere a sanare la radice. Nè importa, comunque repugnante l'autore, intristisca il germoglio, o per essere la prima radice, cioè la prima idea intrinsecamente falsa, o per essere oscura e facile ad abusarne, così che il suo inventore stesso non sia riuscito a serbarsi netto di ogni contagione d'errore nelle applicazioni, perchè sebbene il secondo caso sarebbe meno deplorevole del primo, pur lo sarebbe assai per la particolare facilità che i tempi nostri presentano a tutti i cervelli strani e miscredenti di abusare della scienza a danno della verità e della fede, cosicchè quando bene la teoria rosminiana posta al crogiuolo fosse tutta intrinsecamente sana o sanabile, sarebbe sempre un danno, sol che per essere oscura e deficiente potesse somministrare armi alla filosofia di coloro che non sottopongono, come fa sempre il pio autore, le loro speculazioni razionali alla fede, i loro giudizii a quello della S. Sede. Ciò premesso, diremo con lealtà e franchezza poche cose delle dottrine del Rosmini non per giudicarne, ma per far vedere la necessità di esaminarle e discuterle per dilucidarle, e all'uopo correggerle e ripurgarle dai difetti, che aprono e possono aprire la via a gravi errori.

CAPITOLO II.

COME IMPORTI L'ELUCIDARE LA NATURA DELL'ESSERE IDEALE PERNO DEL SISTEMA ROSMINIANO.

Poichè tutto il sistema speculativo rosminiano poggia sopra un'ideologia che l'autore vorrebbe, per così esprimermi, rendere ontologica anzichè psicologica; ed il campione del poema è piuttosto l'*ente* da lui detto *ideale*, che non l'essere assoluto e reale; ne viene che la prima cosa ad esaminare sarebbe senza dubbio che cosa sia l'essere ideale rosminiano, e quale idea uno se ne possa fare, desumendone il concetto non già solo dalle parole in cui l'autore lo descrive, ma ancor più dall'uso che ne fa, e dalle esigenze che ne scaturiscono spontanee; le quali cose meglio possono indicarne il valore, che non le descrizioni *a priori*. Quell'essere ideale è desso un'astrazione o una realtà, oggettivo o soggettivo, o l'uno e l'altro insieme, creatore o creatura, finito o infinito o indefinito? Discorrendo il Rosmini della natura dell'essere ideale, ne dice che « è una cotale entità « di una natura tutta particolare, che non si può confon- « dere nè collo spirito nostro, nè coi corpi; nè con alcuna « altra cosa che appartenga all'*essere reale*. Quindi un gra-

« vissimo errore sarebbe il credere che l' *essere ideale* o « l' *idea* fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere « di cose che entrano nei nostri sentimenti. Anzi l' essere « ideale, l' idea, è un' entità verissima e nobilissima...... Vero « è che non si può definire, ma si può analizzare o dire di « essa quello che sperimentiamo, cioè che è *lume* dello spi- « rito (*N. Saggio dell' orig. delle idee*, sez. 5, p. 2, c. 5, oss. 4). »

Non è certamente facile a comprendere come un essere, che non si può definire, si possa analizzare, e come a noi possa succederne l' esperienza, e questa ci possa indicare l' esistenza di un essere tale da non confondersi con veruna cosa che appartenga all' *essere reale*, mentre la esperienza di un effetto ci reca per sè stessa a supporre una causa reale. Ed il Rosmini stesso confessa frequentemente la difficoltà di intendere quel suo principio; nè certo diviene più chiaro quando egli a stabilirne la verità, soggiunge: « Io mi contento di « dire che l' essere veduto dalla mente umana nè è reale e « sussistente in quanto è veduto da noi, nè è una modifi- « cazione della mente. Se il fatto mi dice che nè l' uno nè « l' altro di questi termini ha luogo, io da ciò conchiudo che « un termine medio vi sarà. Dal che inferisco che tal ge- « nere è particolare, e ha un modo di sussistere nè in sè, « nè nella mente. » Egli è adunque questo essere ideale piuttosto calcolato che non trovato, una incognita algebrica ancor da dicifrare, e perciò il Rosmini vorrebbe provata l' esistenza del suo essere dal fatto, il che più volte ripete (*Saggio*, sez. 5, p. 6, v. 3); ma a provarla manca, come il Mancini gli obbietta, la testimonianza di fatti incontestabili, e l' idea di un essere intermedio fra le cose che sussistono in sè o nella mente, di un essere misterioso che non è nè creatura nè creatore, di un essere *che distruggesi*, importa elementi contraddittorii (Mancini, *ib.*, n.° 137). Ora egli è il medesimo Rosmini che, rispondendo al Mamiani, dice: « Di non credere mai abbastanza ripetuto, che le cose più « stravaganti, i paradossi più sformati che talora s' incon- « trano nei sistemi dei filosofi, il più delle volte sono l' ef- « fetto d' una proposizione gratuita, non creduta per avven- « tura di gran momento, e ricevuta da principio per vera « nella mente del pensatore, senza prendere sospetto di lei, « nè riputarla bisognevole di accurato esame. Così lasciata « passare, ed essa messasi dentro quasi di contrabbando nella « filosofia, vi deposita il piccolo e funesto seme dell' errore, « che cresce poscia immensamente nelle conseguenze, gua- « standola e tutta snaturandola. Di che si mostra assai chiaro « vigilanza oculatissima che dee avere un filosofo, acciocchè « non metta per buone quelle proposizioni, di cui non ha

« certa prova, le quali egli non sa di quali conseguenze « possano andar feconde. E di moltissime e perniciosissime « (dice egli) è madre quella del Mamiani (*Il Rinnovamento della fil. esaminato, ecc.*, c. 3). » Ora se tanto egli crede poter avvenire di male da una proposizione gratuita lasciata passare di contrabbando, come non creduta di gran momento; che sarà poi di una idea che egli assume quale faro e principio di tutto un sistema filosofico, coll' aiuto di cui si vogliono fare inoltre immense scoperte in tutte le scienze razionali, morali, politiche, e mettere perfino in nuova luce la teologia rivelata?

E certo ancora si è che le condizioni in cui l' autore foggia il suo essere ideale, privo di ogni determinazione, puramente possibile, che è una entità verissima, e non di meno non sussiste in quanto è veduto dalla mente, nè in sè, nè come modo di lei; che perciò non è nè un puro astratto, un puro ente mentale, nè un concreto, che intuito da tutti gli intelletti è sì difficile a scoprire che l' esistenza piuttosto si calcola che non si additi o si dimostri, arrecano anche una grande difficoltà nel discorrerne. Perchè l' umano linguaggio non ha parole per un tale concetto, e discorrendone bisogna che pieghi ad attribuirgli le proprietà che sono delle cose reali, parlandone come d' un che infinito o finito, oggettivo o soggettivo, sussistente in sè, o modale di altra sussistenza cui sia inerente, e perciò sarà il parlarne stesso un perpetuo negarlo nella sua proprietà, e confonderlo colle cose da lui distinte, onde quel che si chiama *lume dello spirito*, facilmente diverrà cagione di tenebre. Nè da tale inciampo va salvo il Rosmini stesso, che talvolta parla dell' essere ideale indeterminato, universale, talvolta dell' idea dell' ente; e quel suo ente, quella sua idea talvolta chiama un' idea generalissima, l' ultima astrazione possibile, un modo, il principio di tutte le idee, un' idea che nulla afferma, nulla nega; tal altra poi vuole che sia una sussistenza *sui generis*, anzi un che eterno, infinito, divino, Dio stesso. Poichè al citato luogo dove entra a discorrere della natura dell' essere ideale (V. *Saggio*, sez. 5, c. 5, oss. 4) egli dice, che *oltre quel modo di essere che hanno le cose sussistenti, e che chiamiamo reale, ve n' ha un altro intieramente distinto che chiamiamo ideale.* Qui dunque egli sembra supporre che l' ideale non sia se non un modo del reale. Ed altrove dice pure che « l' ontologia ci « dimostra che l' essere ha un triplice atto, ossia è in tre « modi reali, ideale e morale, soggiungendo che l' *essere « ideale non è sè non nel reale* (*Teod.*, n.° 384) (1). » La

(1) Leroux nella nuova enciclopedia così si esprime, secondo ne riferisce il Maret (*Sagg. sul Pant.*, c. 8): « I cristiani da diciotto secoli progredirono « verso la futura vita in nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito San-

sussistenza pertanto di quell' essere non è *sui generis*, ma inerente al reale. Il che per non fare chiaro in esordio se quell' essere si debba avere come ente dotato di sussistenza vera, o solo modale, come infinito o finito, ne pare dover aprire l' adito a molti imbrogli, e di più ancora per l' universalità e indeterminazione di quell' essere facilmente debbe spargere un colore panteistico su tutta la teoria e sulle sue deduzioni ed applicazioni.

Dalle quali cose ne sembra di poter inferire con ragione, che lodevolissima cosa farebbe l' autore nel porre opera anzichè a dilatare le applicazioni e i corollarii del suo sistema in materie importantissime alla pratica, a elucidarne i fondamenti, non solo a persuasione dei contraddittori di cui niuno crede giunto ad intenderlo, ma eziandio a profitto della maggioranza dei discepoli, dei quali puossi supporre senza offesa che non pochi restino essi pure al buio con pericolo di gravi scappucci. A difetto del che sarebbe pure importantissima cosa che ingegni eletti entrassero a discoprire meglio la natura di quell' essere misterioso, che il Rosmini ha creduto di trovare ed estrarre alla luce dalle viscere dell' antica filosofia dei padri e degli scolastici, in cui lo crede sepolto e sottinteso, per restituirlo a integrità e purezza di principio, purgandolo dalle mutilazioni e travisamenti che avea subiti nelle scuole profane. Confrontando i sistemi diversi, potrà un qualche ingegno svelto in così sottili disquisizioni risolvere il problema strettamente filosofico sul valore intrinseco dell' ideologia rosminiana, e vedere in quali cose si differenzii sostanzialmente da quelle di tanti suoi predecessori, dove urti e dove schivi i loro scogli; e noi che non siamo da tanto, lasciate le quistioni accademiche, procediamo, come abbiam detto, a vedere se il timore manifestato dal Sola e dal Mancini si avveri, se cioè l' ideologia rosminiana trascendentale volga a suffragio o a condanna del panteismo moderno sì tristo alla religione, alla Chiesa, alla società, alla vera scienza, per cui onore e difesa il Rosmini sparse certamente delle belle pagine in tante opere sue.

« to ; la filosofia spiegandoci la loro formola ne insegna a progredire verso « l'avvenire in nome della realtà, dell'ideale e dell'amore. » È facile il ravvisare l' analogia della distinzione dell' essere di Leroux con quella dei tre aspetti dell' essere di Rosmini. Leroux fu perciò berteggiato assai dal Proudhon col titolo di *Philosophe de la Triade;* ma è comun vezzo delle scuole tedesche e francesi negatrici della dommatica positiva cristiana, e perfino le più di esse della personalità in Dio, il foggiarsi una triade razionale nell' essere o nell' idea. Schelling, Hegel, Cousin, ciascuno se l' ideò a suo modo.

CAPITOLO III.

CHE COSA SIA L'ESSERE ROSMINIANO O ESSENZA DELL'ESSERE IN SÈ STESSO. IN QUAL SENSO SIA DETTO ENTE IDEALE. COME MINACCI DI DIVENIRE GUIDA AL PANTEISMO.

Il Rosmini ha fede al suo essere misterioso, in cui gli pare vedere unita la somma idealità non destituita di realtà, e così evitati gli eccessi contrarii delle filosofie erronee. In ciò sembra che, come in altre cose molte, ei segua il genio del filosofare moderno, il quale stanco del dubitare ed opinare, non si appaga più di sole opinioni e di teorie vaghe, ma vuole fatti e dommi per criterii della scienza; e fin lì saviamente. Vediamo dunque come ritenuta la verità di quell'ente indefinibile, ma che egli crede analizzabile, egli entri a dare qualche contezza di lui e del termine medio, in cui lo crede riposto.

Anzi tutto per diradare le tenebre dell' ente ideale dobbiamo allargare l' orizzonte e contemplare l' ente in sè stesso quale ce lo rappresenta il Rosmini, prima che riceva quell' epiteto di *ideale*. Poichè quattro cose l' autore ci offre a considerare nell' *essere: l' essenza* in primo luogo *dell'essere* e quindi i tre modi od atti suoi già sopraccennati, cioè il modo *reale, l' ideale* e *il morale,* e di queste quattro cose la prima e fondamentale è certamente l' *essenza dell'essere* che logicamente dee precedere qualunque suo atto o modo od ordine interno, e molto più qualunque sua realizzazione concreta. Ora quest' essenza dell' essere il Rosmini ci dice che è *l' essere indeterminato, comunissimo, l' esistenza pura, l' essere universale* o *iniziale*, a parte ogni determinazione di forma, modo, proprietà, quantità, limitazione. Son queste le idee che ne dà in molti luoghi del *N. Saggio* e nel *Rinnovamento.* «L' essenza dell' ente (dic' egli) è identica, le « sue realizzazioni sono molte e varie. ... Essa ha varii gradi « e modi di realizzazione.... Nissuno di questi gradi e modi « finiti di realizzazione esaurisce l' essenza dell' ente ... Essa « è identica in tutti gli enti realizzati, e si realizza più o « meno in tutte le entità, ma come essenza dell' ente è tutta « in tutte (non però totalmente), come l' essenza del vino « è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una « botte di vino (1). »

(1) V. il compendio del *Sistema rosminiano* inserito dal Cantù fra i *documenti della sua Storia universale* (v. 1, p. II, c. XXIII, n. 26). Crediamo molto utile il consultare questo opuscolo in cui Rosmini stesso, a desiderio dell'illustre storiografo, espose in riepilogo il suo sistema filosofico. Lasciamo al lettore il giudicare di questa essenza dell' ente che è tutta non total-

Quest'essenza dell'ente *non può essere conosciuta per mezzo d'altra notizia, ma per sè stessa; essa è conoscibite per sè, ed anzi è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose.* L'unico aspetto o modo sotto di cui l'essere possa essere conosciuto è la sua *conoscibilità*, e perciò in quanto è mezzo di conoscere lo diciamo ente ideale, e desso *è il lume della nostra ragione* (*Sistema rosmin.* n. 33). *L'ente poi intuìto da noi per natura è uno*, poichè è la stessa essenza dell'ente (*Rinnovamento* p. 604); anzi questo ente ideale è tanto uno per tutti, che « v'è un *fondo comune* « fra Dio e noi, e questo fondo comune è l'ente ideale che « in Dio è Dio, non è Dio in noi, e in cui sono *identiche* « le idee nostre e le divine (*Rinnovamento* pag. 605; V. il capo 52 ivi *passim*). » Pertanto secondo queste spiegazioni l'essenza dell'essere ha da ritenersi come il sustrato, la base, di tutta la sussistenza, di tutto *l'ordine* dell'essere e di qualunque modo e forma reale o ideale o morale sua; l'ente ideale poi dovrà ritenersi come la stessa essenza anche riguardata puramente nella sua *conoscibilità*, cioè in quello dei suoi modi che sembra presentare maggiore universalità e indefinitezza, poichè la conoscibilità si applica anche alle cose possibili e non reali, e ai modi, relazioni, forme non sostanziali delle cose. Qui però cominciano i gravi imbrogli e pericoli che mostrammo già di sospettare.

Poichè noi abbiamo per tutto questo un'essenza dell'ente identica in tutti gli esseri realizzati, un'essenza intuibile a noi naturalmente, ovvero un essere ideale, *fondo comune* fra Dio e noi; qual pericolo adunque che altri non ne raccolga che l'essenza dell'essere è nell'ultimo suo fondo cieco identica in Dio e in tutte le creature, che lo spirito umano intuendo colle sue facoltà naturali l'essenza dell'ente intuisce l'essenza stessa di Dio, come quella di tutti gli enti creati, che in definitiva non v'è che un'unica essenza per tutte cose, ed un'unica intelligibilità o fondo ed oggetto intelligibile, e che se l'essenza di Dio eccede per estensione o per doti le cose create, e la capacità nostra cognitiva non si differenzia però radicalmente da ciò che sono gli enti creati, e dalla verità che noi possiamo direttamente e naturalmente intuire?

Il pericolo di fare di quella essenza dell'essere e di quell'ente ideale materia di panteismo cresce nelle mani stesse dell'autore; il quale nonchè guarentirne il suo discepolo, si trova egli stesso impigliato in frasi e concetti che darebbero di leggieri l'idea che l'essenza e l'essere ideale anzichè essere Dio stesso, sieno da concepirsi come un *quid* trascen-

mente nelle cose finite, e dell'essenza del vino che è tutta egualmente nella goccia e nella botte di vino. Questo ci pare uno scherzo d'immaginazione o di parole.

dentale e *a priori* di Dio, il che ci avvicinerebbe al baratro di quel panteismo senza Dio, che forma la proprietà del filosofismo moderno. Noi ravvisiamo benissimo che il Rosmini in molte maniere si rigira per ritenere il suo discorso circa l'identità dell'essenza nei termini dell'idealità, e per allontanare la taccia di consustanzialismo (*Rinnovamento* p. 604). Non dice comune fra Dio e le creature il modo *reale* dell'essere, la *sostanza*, ma solo la *pura esistenza*, detta da lui *essenza dell'essere;* non dice *fondo comune* che l'ente ideale che in Dio è Dio, non è Dio in noi. Ma riservandoci a sentire come spieghi poter quello essere Dio e non Dio secondo lo si metta o in Dio o in noi, essendo pur sempre il medesimo *ente ideale*, noi vediamo però che il Rosmini mette altresì per un assioma, che spesso ripete, della sua dottrina che « gli enti finiti non sono che l'ente ideale rea- « lizzato in un modo finito e limitato; Dio all'incontro è « l'ente ideale realizzato pienissimamente (*Rinnovamento* p. 613). » Ora un *Dio realizzato*, un dio definito con un verbo passivo e col criterio d'un ente ideale che non è in tutto e dappertutto Dio, è certo un Dio molto mostruoso (1). La definizione poi di Dio con termini sostanzialmente identici a quelli usati nella definizione degli enti finiti e non differenziati che pel *modo finito*, imperfetto, incompleto di questi, è pure una definizione che troppo s'assomiglia alla sua sorella, e sembra porre la differenza dell'essere divino dal contingente nella modalità, forma e quantità della identica essenza dell'essere realizzato.

Se il concetto rosminiano è fortemente pericoloso di consustanzialismo trascendentale, il linguaggio non è preservativo. Il Rosmini che avea sì bene notato nel *Rinnovamento* (p. 349), che *il linguaggio è sempre un fonte infinito d'errori*, perchè mai non usò la *somma vigilanza*, ch'egli raccomandava nell'usarne, ed anzi nel volere svolgere la doppia affinità dell'*essere in sè* nell'attuarsi nell'infinito mediano e in Dio e nel finito, adoprò una trascuratezza di frasi che recò difficoltà anche ad alcuno dei suoi discepoli più intelligenti? « L'essere ha due rispetti, ei dice, in cui mirare « si può, verso di sè e verso di noi. Lasciando intieramente « questo secondo rispetto, e considerando puramente l'essere « in sè, noi abbiam trovato che è solo iniziale, di che av- « viene che egli sia da una parte similitudine degli esseri « reali e finiti; dall'altra similitudine dell'essere reale infi-

(1) Sembra un Dio *a posteriori*, un Dio che almeno logicamente e sotto certi aspetti si assomiglierebbe al *Deus in fieri* dei tedeschi eterodossi, o almeno sarebbe un *principio principiato*, come direbbero le scuole, non però di Dio ma del Verbo prodotto nelle operazioni *ad intra* dal Padre, e principio in cui Dio opera tutto *ad extra*.

« nito, e si possa quindi predicare di Dio e delle creature,
« come dissero le scuole, univocamente, poichè nascondendovi i suoi termini egli può attuarsi e terminarsi, sebbene
« non certo allo stesso modo, o in Dio o nelle creature. »
Ora ne sembra innegabile che un essere tale che si predica *univocamente* di Dio e delle creature (e non come ipotetico, come puro ente mentale) o è tutto o è nulla; e riguardato in sè debbe essere come l'archetipo, il genere sommo, che contiene Dio, le creature, gli esseri tutti come specie del genere, ben diversamente da ciò che dicono e pensano tutte le scuole, che quando per povertà dell' umano linguaggio parlano univocamente di Dio e delle creature, avvertono che rispetto a Dio un tal discorso è privo di esattezza, e negano poi tutto ciò che gli attribuirono che sia pure attribuibile alle creature, acciò l' umano intendimento nel pensare a Dio non si contenti nemmeno di astrarre e universaleggiare qualunque perfezione di cui possa concepire l' idea dalle create cose, ma trascenda da ogni bontà ed essenza creata e finita al mistero incomprensibile di un' essenza tanto realmente infinita ed assoluta in ogni perfezione, che l'incomprensibile di lei concetto eccede non solo di quantità ma di natura tutto l' ottimo che uomo possa dire o pensare (1). E che sia facile a chi porta improntata in mente quell' idea confusa dell'essere universale il sottordinarvi, anche non volendo, l' idea di Dio, ne sembra valere ad esempio la definizione stessa di Dio che l' autore dà (nel suo *Catechismo secondo l' ordine delle idee*), ove Dio dice l' *Esser primo*, locuzione che ognun vede quanto sia straordinaria specialmente in tale luogo. Nè con questo già vogliamo dire che tale sia il placito rosminiano, mai no; che anzi egli ne dice altrove, che Dio è *l' Essere primo*, ma con soggiungere che è *l' essere certo, compito, fuori di tutti i generi* (*N. Sagg.*, p. 6, c. 2) (2);

(1) Dico che le scuole filosofiche cristiane e anche solo deistiche parlano *univocamente* di Dio e delle creature quanto alla pura univocità delle parole, poichè omai dietro S. Tommaso non usano più così le scuole teologiche, e dicono anzichè *univocamente*, nemmeno *equivocamente*, ma solo *per analogia* si usano a parlar di Dio i nostri termini (S. Thom. *Summ.* p. 1, q. 13, a. 5). Di questo verrà luogo a dire più sotto; intanto può vedersi la lettera del signor Rosmini al signor Pestalozza, diretta appunto a spiegare questo passo del *N. Saggio*. Quella si trova nell'opera del Pestalozza: *Elementi di filosofia*, v. 1. p. 247, ediz. 2, Milano. Se il signor Rosmini avesse sempre detto, come spiega ivi, che il suo discorso si riducea a parlar dell' idea dell' essere anzichè dell' essenza, e si riferiva solo al modo limitato ed imperfetto del concepire e del parlare umano, per cui con una eguale voce l'uomo esprime l' idea dell'esistenza pura di Dio e di quella delle creature; la cosa avrebbe fatto poca difficoltà: ma sarebbe stata questa una verità trivialissima e infeconda nel sistema rosminiano, poichè non ne sarebbe sgorgata veruna conseguenza per farci conoscere che cosa sia quella esistenza *sui generis,* che secondo il sistema rosminiano si suol dare all'ente ideale.

(2) Può anche vedersi la *Psicologia* (vol. 2, c. 33), in cui esprime il Rosmini chiaramente la infinita differenza fra l'essere divino e gli altri esseri, e

nondimeno ciò non toglie che sia facile a concepirlo come la prima determinazione e realtà di quell' essere possibile, indeterminato, universale, medio che asconde i suoi termini in Dio e in noi. E per verità dal concepire di più l' essere ideale come *iniziale*, che può *attuarsi e terminarsi*, sebbene molto diversamente, in Dio e nelle creature, anzichè l' idea di un essere intermedio fra le creature ed il creatore, come il verbo ed il demiurgo platonico, ne pare facilmente rincalzarsi l' idea che quello soprasti ad amendue, come elemento e inizio di tutto ciò che ha dell' essere; quale terza cosa, che stando in sè è il *substratum* di tutto ciò che è; indeterminato esso ed impersonale, ma atto a personificarsi e determinarsi in Dio e nelle creature, quasi alterandosi (1).

Nè ci tolgono la facilità dell'errore, (oggidì sì comune alla filosofia tedesca e alle scuole che ne discendono), le parole, che sì spesso dice il Rosmini come per preservarcene, le quali piuttosto possono precipitare gli incauti, quando sì spesso ci ripetono che quell' essere *in Dio è Dio, e non è Dio in noi,* e lo chiama *elemento divino, lume essenziale,* essere che manifestandosi *crea* le intelligenze umane, ovvero le *costituisce,* il che torna lo stesso, rivelandosi; essere che anzi *entra a far parte della natura umana;* testi di cui appresso vedremo dovizia, e nei quali quell'essere ci appare ora Dio, ora uomo, ora un elemento di entrambi. Al che s' arroge il concedere che l' autore fa, come sopra indicammo, al suo essere ideale esplicitamente le proprietà divine, di essere cioè infinito, necessario, immutabile, eterno, e l' attribuirgli, nel discorrere poi di ciò che produce, non solo l' azione divina di rivelarsi e di creare gli intelletti finiti, ma il nome stesso di Dio, forse per non avere termini, come abbiamo sopraccennato, ad esprimere una tal foggia di entità, quale l'avea descritta nel citato luogo del *Saggio.* Dal che non può nascere l' idea che (se non è un nulla) sia inferiore a Dio, e se è Dio lo sia solo in quanto s' altera e si termina in Dio, e non permanga ad essere divino e Dio ove entra ad alterarsi e terminarsi nelle finite cose. Abbiamo veduto già nel corso dell' opera che con simili equivoci spacciano il loro panteismo i moderni. Che cosa è l' idea degli egheliani e umanitarii se non un elemento iniziale dell' umanità, elemento che in lei si concretizza, si personeggia e diviene Dio? Abbiamo pure già esposte le formole dei sansimoniani: « Dio è tutto

fra la nostra inadeguata e indiretta maniera per cui arriviamo colle naturali forze a conoscerlo, e la maniera con cui conosciamo le cose finite.

(1) « Gli enti finiti non sono che l'ente ideale realizzato in un modo finito « e limitato; Dio all' incontro è l'ente ideale realizzato pienissimamente » (*Rinnovamento,* L. 3, c. 52, p. 613), disse il Rosmini. Ma dando a questo ente per soprappiù una sussistenza *sui generis,* che cosa sarà se non l'archetipo di Dio e di tutto il creato?

« quello che è; tutto è in lui, tutto è per lui, niuno di noi « è fuori di lui, ma nessuno di noi è lui. L'uomo è un Dio, « è Dio stesso nell' ordine finito, ma non è Dio intieramen- « te, non è l' essere infinito, è una manifestazione finita del- « l' essere infinito »; intendendo con quell' essere infinito una sostanza, per così dire trascendentale e ultradivina. Certo che il Rosmini non vuole così del suo essere ideale, ma la difficoltà sta nel potere riuscire a farsene un' altra idea, dietro l' analisi che egli porse, e dopo averci premoniti che sarebbe un grand' errore il tenere quell' essere per un nulla. « La formola più ardita del panteismo (ne dice il Maret, « *Saggio sul Pant.*, c. 5), quella degli ultimi metafisici te- « deschi può comprendersi in questi termini: Non evvi che « un' esistenza in cui tutto è indeterminato e confuso, in cui « non si può affermare alcun che, nulla negare, che non ha « nè essere, nè maniera d' essere; che non ha sostanza, nè « attributi, nè qualità.» Or quell' essere rosminiano non sembra egli assomigliarsi assai, per quanto è, a quella esistenza in cui tutto è indeterminato e confuso? (1) « Quest' esistenza, » prosegue il Maret formolando le idee dei panteisti suindicati, « per un potere ignoto, per una necessità inerente « che non si può qualificare si determina, si limita da sè « stessa, essa diventa l' essere e tutti gli esseri, costituisce « il reale e l' ideale, il mondo morale e il mondo materia- « le, tutti gli esseri dell' universo non sono che sviluppi di « questa esistenza, ecc. ». E da ciò poi van discendendo coloro a formare sistemi di panteismo reale più o meno grossolano, poichè quella esistenza essi si delineano in mente come una sussistenza non solo ideale ma reale, come una so-

(1) Ove si confronti la teoria dell' ente ideale rosminiano con quella del Dio panteistico di Pietro Leroux, vi si scorgono delle analogie irrecusabili. Il Dio di Leroux è impersonale, ad un tempo distinto dagli enti particolari, ma immanente in ciascuno di essi. Il che si adatta perfettamente all' ente ideale per ciò che ne abbiamo veduto. Il Dio di Leroux è *l' essere degli esseri*, potenza d' essere eterna e infinita, che comprende e porta in seno tutti gli esseri, ed abbraccia l'universo. Il Rosmini chiama il suo ente ideale, come abbiam visto o vedremo, *l'essenza dell' ente*, essere possibile, universale, infinito, eterno, ecc. Il Dio di Leroux è anche *lume universale* che crea tutti gli esseri particolari, interviene in ogni atto della loro vita, loro dà l'intelligenza e la coscienza, si manifesta nell' universo, è il *logos*, il Verbo di Dio di cui parlano Platone e S. Giovanni, il figlio di Dio. Si confrontino queste proprietà con quelle già indicate come date dal Rosmini all'ente ideale, che è lume dello spirito, lume essenziale, creatore delle intelligenze, e se ne conservi memoria per le altre che vedremo mano mano attribuirsi dall' autore all'ente stesso, e l' analogia si farà sempre più manifesta a misura che il Rosmini procedendo nell' applicazione della sua teoria dell' ente ideale più si avvicina a divinizzarlo. Nè con questo vogliam dire che il Dio di Leroux, e l'ente ideale di Rosmini siano identici. Il Leroux panteista di professione nulla nega al suo Dio sostanza e idea unica; Rosmini concede al suo ente assai di troppo, sebbene non voglia dargli tutto. Questa teoria di Leroux si può vedere ricapitolata da lui in un articolo intitolato: *De Dieu, ou de la vie dans l'être universel, et dans les êtres particuliers* (*Revue indépendante*, vol. 2, 1842).

stanza ed una forza cieca, liberi come si tengono nell'errare a talento, e sciolti da ogni religiosa credenza e da ogni ossequio eziandio alle verità della filosofia sobria e non trascendentale. Il Rosmini non ha per certo potuto seguirli su tale terreno, sorretto com' era dalla fede cattolica e dalla filosofia appresa ai fonti cristiani, e sebbene troppo credito egli abbia accordato alla scienza filosofica eterodossa, vuol nondimeno contraddire a quegli erramenti. Ma se il panteismo reale è manifestamente assurdo e opposto alla cristiana dommatica, l'ideale in cui è sì facile il confondere la sostanza col modo, l'idea soggettiva colla realtà oggettiva, è più seducente; quindi il supporre una realtà sola, un essere solo, è impossibile a mente cristiana; ma il supporre un'idea sola, più facilmente sedur può uno speculatore filosofo.

E quanto al Rosmini, anzi non si è che per una via indiretta che egli discese a dare al suo ente ideale degli attributi e dei caratteri, che sentono odore anche di panteismo reale, mentre il suo primo passo nella via panteistica fu piuttosto quello del panteismo ideale. Studiando l'origine delle nostre idee, e volendo ridurre all'ultima unità e semplicità le loro varietà, egli pose *la parte formale del sapere nello stato suo primitivo e originario, nell'unica intuizione naturale e in noi permanente dell'essere possibile.* «Tutte le idee « (dice egli a Mamiani) non sono altro che sempre l'essere « ideale variamente determinato, e questa è la ragione per- « chè voi mi avete udito dire le tante volte che v'ha una « sola idea (*Rinnovam.* l. 3, c. 52). » Ora, secondo ragiona il Sola: « Stabilito che sia una volta non esservi più « che una sola idea, l'idea dell'essere possibile, ed unifi- « cate tutte le essenze ossia le idee in questa una idea, fa- « cilissimamente allora saremo portati a sospettare, o anche « ad indurre, che l'*essere infinito reale* è il solo essere reale, « la sola sostanza, della quale tutto il mondo ed i suoi fe- « nomeni non sono che manifestazioni diverse, o forme ch'e- « gli viene assumendo. E dato appena un tal passo, chi non « vede come si renda inevitabile il panteismo? (*Stud.* 6). »

Questo passo il Rosmini ne sembra non averlo voluto fare nè potuto ricusare, e perciò mentre nella sua *Ideologia* (e in tutte le sue opere) sta sul pensiero dell'unica idea, e si lavora in mente la figura di un essere ideale che vi risponda, questo però volendo considerare, secondo il già detto, or come medio fra ciò che è in sè e cio che è nella mente, ora come un'astrazione; non può evitare di parlarne, e di usarlo come se fosse l'ideale d'una sostanza unica comprendente l'essere di tutte le essenze, tanto quanto ei la suppone come l'idea di tutte le idee. E tanto è ciò vero, che in tutto

il suo discorso finisce per dimenticare quel concetto di un essere mediano appartato da tutto ciò che ha del reale. Anche quando egli parla dell' ente ideale come di una astrazione, vuole che l'intendiamo *come una idea per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti* (*Rinnovam.*, l. 2, c. 24). Dunque, come una qualche cosa che sussiste in sè, domina e si marita a tutti gli esseri, e ne è l'intelligibilità stessa (1). Ma di questa cosa facendo l'oggetto unico dell'intuizione di tutti gli intelletti, nominandolo *lume essenziale*, *eterno*, *infinito*, ecc., ci allontana dal vederci un solo *lume creato*, come le Scuole dissero con S. Tommaso, essere l'idea dell'ente. Anzi il Rosmini stesso va oltre, e ne dice che *le idee nostre sono in Dio*, e chiede: *Le idee che cosa sono elleno? Forse la sostanza stessa divina? Vi potrei rispondere di sì senza altro, e vi avrei risposto bene.* Aggiunge che *l'ente, da noi intuito per natura, è l'essenza dell'ente* (*Rinnovam.*, l. 3, c. 52). Dunque come sfuggire alla conclusione, che vedendo noi una sola idea e non molte; nell'ente ideale vi vediamo un' unica e infinita similitudine di Dio e di tutto il creato, che quest'idea debba essere per quanto confusa, espressiva però di tutta l'essenza divina, ed essere lei stessa, poichè non si può rendere ragione di verun ente intermedio? Per la qual cosa sebbene il Sola (*Studio* 6) si contenti di dire che la teoria rosminiana *risponde a capello a quella del Malebranche,* ne pare che si potrebbe dire che l' oltrepassa; mentre il Malebranche, per evitare di dire che *noi abbiamo l'intuizione di Dio,* supponeva che noi vedessimo in Dio soltanto la divina sostanza come per parti, e *in quanto si riferisce alle creature* imperfette, e ponea in noi non una ma molte idee; qui per contro in quell' unica idea primigenia si suppone anzi che non vediamo nulla di parziale in Dio, e vedendo la sostanza di Dio resta che vediamo Dio stesso in confuso. Ond' è che la scappatoia del Malebranche non sembra valere pel Rosmini. E come farebbe egli a dire che il suo ente ideale intuito da noi non sia Dio stesso in quanto è assoluto ed infinito, mentre pone la proprietà dell' ente ideale nella negazione d'ogni confine in quanto appare a noi, e nell' essere esso infinito ed eterno? Se Malebranche e Rosmini ci vogliono far intuire la sostanza di Dio nelle idee, il modo rosminiano però non è parziale e vario, come quello di Malebranche, ma universale, cioè di una idea unica che tutto comprende, e dalla quale resta inseparabile la sostanza piena dell' assoluto. E

(1) « L'idea dell'essere non è un prodotto dell'astrazione *(Ib.)*. Quando io « chiamo l'idea dell'essere in universale astrattissima, non intendo però che « sia dall'operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che ella sia per sua natura « astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti (V. *Saggio*, sez. 7, c. 6). »

certo si può fingere un'astrazione delle idee, e dei tipi, singolari delle cose create, che sono in Dio, dalla sua sostanza, ma non si può fingere l'astrazione d'un essere ideale eterno e infinito, che non si immedesimi essenzialmente in Dio col reale; e d'altronde chi farebbe a nostro uso, nella teoria rosminiana, questa separazione dell'ente ideale eterno, necessario, infinito, dall'assoluta sostanza divina? Non Dio, poichè Rosmini non ci dice, e in molti modi esclude, il pensiero di una specie creata inserta nella nostra mente come tipo soggettivo di tutte le idee; non noi, che, secondo lui, non ci formiamo l'ente ideale coll'operazione di astrarre, ma l'intuiamo come un che sussistente in noi e in Dio, come un fatto. Ora niun fatto, niun oggetto, niun possibile può essere primitivo, se non Dio, al quale l'idea della possibilità non si può neanche unire se non per ipotesi soggettiva delle nostre menti ignare. Onde ne pare che si debba conchiudere che da quella idea unica non ci può venire altro concetto, se non che d'una sostanza unica, per quanto il Rosmini faccia di tutto ad escludere questa esigenza dell'idea.

Quest'esigenza noi la crediamo anzi radicata nello stesso punto più alto e astratto del sistema ontologico dell'autore, intorno *all'essenza* e *all'ordine interno* dell'essere. Perchè nell'ordine metafisico dell'essere il modo reale preceder dee l'ideale; l'ente ideale è un che di secondario *a posteriori* dell'essenza e del suo modo reale; esso è una luce che sfolgora dall'essenza, ma ne sfolgora in quanto ella ha del reale. Quindi riesce impossibile il concepire l'ente ideale, come sembra volere Rosmini, *appartato dalla realtà*, quasichè fosse una combinazione dell'essenza col solo suo modo secondo, la conoscibilità, sottratto il primo, la realtà. Del pari riesce impossibile il concepirlo come un mero obbiettivo, che s'intuisce ma che nulla determina nè afferma. Se nulla afferma di particolare, afferma nondimeno in generale l'esistenza dell'essenza dell'essere assoluto, il quale non potendo essere un mero possibile conviene che sia una vera realtà, una sostanza. Se il Rosmini vuole un sentimento, *un'attività sentita* acciocchè noi giungiamo a conoscere l'esistenza reale (*Sistema rosm.* n. 18 e seg.), noi troviamo quest'attività nell'ente ideale; il quale se è lume, debbe far *sentire* intellettivamente qualche cosa che almeno sarà l'esistenza d'una sostanza; unico desso, unica sarà la sostanza che indicherà, e poco profitto avremo dal mutarne il nome chiamandola essenza dell'essere.

Noi riteniamo che bisogna ammettere fin da principio due diversissime sorte *d'essenza* dell'*essere*, cioè la creata e la increata, di cui ognuna produce la sua conoscibilità propria. Quindi se la conoscibilità delle cose si dee chiamare ente

ideale, ogni cosa dovrebbe avere il suo ente ideale, corrispondente prodotto di sua realtà, e gli enti ideali dovrebbero essere molti, come sono molte le cose reali conoscibili. Aggiugni che le cose finite contingenti sono conoscibili eziandio nell' arte e nella mente del facitore, come possibili e come realtà iniziali. (1) Finchè si pone un'essenza dell'essere identica e un ente ideale unico non si schiverà il consustanzialismo col negare a quell' essenza il nome di sostanza, o col tentare di separarne la forma ideale, che secondo Rosmini siede pur nella reale e non può starne senza (*Teod.* 385). Non si riuscirà che a produrre il concetto di una di quelle sostanze universali, più o meno eteree e vaporose, che i panteisti realisti di tutti i tempi elaboraronsi in diverse maniere, per non sapere farsi idea di sostanze diverse. Così avvenne a Lamennais. Così confessò il Cousin dicendo: *non potersi supporre pluralità di sostanza, senza detrarre all'infinita sostanza di Dio, o al concetto stesso di sostanza* (Cousin, *Cours d' Hist. Leçon* 5, *Fragment.* t. 1, passim. Lamennais, *Esquisse d' une phil.* p. 2, c. 1). Che se altri vorrà star fermo a detrarre a quella superlativa essenza dell' essere la sostanzialità, per potere coi cattolici affermare la pluralità delle sostanze, allora l' essenza dell' essere andrà nel nullismo, come ci vanno le esistenze assolute e meramente formali degl' idealisti puri; nè varrà l'attribuirle una realtà indefinibile, dicendo che è realtà *sui generis;* chè questo è anche darle la realtà come fanno gli egheliani alla loro idea.

CAPITOLO IV.

CHE COSA POSSA ARGOMENTARSI ESSERE L' ENTE IDEALE ROSMINIANO CONSIDERATO IN DIO.

Quello che abbiamo veduto dell' ente rosminiano, considerato in sè, parrebbe doverci spianare la strada a farci in

(1) Avverta il lettore che di conoscibilità per gli enti contingenti ve ne hanno due, e così dovrebbonsi dire, secondo l'indole della teoria rosminiana, due gli enti ideali a loro rispetto, e di sorta molto diversa fra loro. L' una idealità è *a priori*, ed è, come accennammo, il concetto della mente che può ideare e realizzare in qualche modo questi enti. Di questo genere sarebbe il concetto dell' architettore, che disegna *a priori* la fabbrica in sua mente e tosto la può realizzare in carta, ma quando a realtà sostanziale non ne afferma altro che la possibilità. L'altro ideale è *a posteriori* della fabbrica fatta, la quale fatta ha la sua conoscibilità tutta propria dipendente dalla sua esistenza sostanziale, e può essere descritta dal pittore. La conoscibilità della fabbrica *a priori* parte dall'ideale universale dei possibili nell' arte e dalla mente dell'architetto come esemplare e non come sfolgorio della sostanza della cosa; la conoscibilità della fabbrica realizzata parte dalla specifica realtà di questa, è esemplata sulla realtà, ne è lo sfolgorio, e rimane indipendente dal disegno e dall'arte dell' architetto; disegno a cui può corrispondere male. Rosmini non sembra tenere conto distinto di queste due specie di conoscibilità e di enti ideali, e ciò contribuisce a ingenerare confusione nella teoria.

una qualche maniera capaci del più alto mistero di questo essere ideale, che è l'attuarsi che fa in Dio e in noi. Come ognun vede non si parla qui più di *essenza indeterminata* o *possibile*, nè di *idea d' essere comunissimo*, e di altro simile fantasma appartato dalla realtà; si parla delle realizzazioni positive dell' essere ideale, e prima di tutto si cerca che cosa sia, secondo il Rosmini, l'ente ideale, dove *s'immedesima col reale ed è realizzato pienamente* compiutamente, cioè in Dio.

In Dio due soli titoli si hanno propriamente al distinguere: l'essenza, alla quale appartengono anche gli attributi che noi vi discerniamo pel nostro modo scarso e discorsivo di intendere, ma che in Dio son tutt' uno; le relazioni personali, per cui Dio uno sussiste in tre persone, aventi ciascuna la proprietà sua incomunicabile alle altre. Ciò che Rosmini disse sulle tre forme, modi, atti dell' essere, uno dei quali è il modo ideale, ci conduce naturalmente a considerare l' ente ideale come un *quid*, che in Dio dovrà corrispondere alle nozioni in cui si fonda la distinzione delle persone anzichè l' unità dell' essenza divina. Vuol dire che avendoci il Rosmini rappresentato l' ente o modo d' essere reale, e l' ente o modo d' essere ideale, come due aspetti dell' essenza dell' essere, nel dirci poi che l'ente ideale è Dio in Dio, pare che ci additi che quell' essere ideale infinito, ora considerato come sussistente in Dio, sia lo stesso Verbo divino., immagine della sostanza divina, contenente i tipi tutti del creato e dell'universo possibile, avente perciò una similitudine con Dio di cui è l' immagine perfetta, e con tutti gli esseri creati di cui è l' esemplare inesauribile. E in verità, ciò che già del Rosmini citammo intorno all' ente ideale, fa vedere che ei gli dà appunto queste proprietà di essere lo specchio o l' esemplare d' ogni cosa; ciò poi ch' ei dice del Verbo e dell'Idea divina dimostra che nella nozione di questo ei trova una analogia molto stretta coll' ente ideale.

A persuadersi di questo, si legga tutto il passo del citato luogo (*Rinnovamento*, c. 52, 612, 613), in cui il Rosmini vuole farci capire, che cosa l' idea, l'ente ideale, sia in Dio, che cosa in noi: « Le idee in Dio che sono elleno? Forse « la stessa sostanza divina? Vi potrei rispondere di sì, ma « voi non sapreste con sì breve risposta quello che cercate. « Dovete adunque considerare che l' ente intelligibile, l' idea « per essenza, quella ch'io dico essere l'unica idea, dalle limi« tazioni della quale nascono le altre tutte, in Dio è Dio, è « la sostanza di Dio. » Potremmo qui domandare se il nome di *sostanza* sia qui preso per l' essenza di Dio una in tutte e tre le divine persone, o in quanto sussiste nella persona del Verbo? A tutto rigore di termini dicendosi in genere *la so-*

stanza di Dio, parrebbe parlarsi di Dio in quanto è, e non in quanto racchiude le distinzioni personali (1); ma la mente dell' autore non è questa poichè egli soggiunge: « Iddio sente « sè stesso, che è quanto dire, sente tutta la pienezza del- « l' essere, e comprende quindi il realizzamento pienissimo « dell' ente ideale, sicchè in Dio l'ente in idea e l'ente reale « s'immedesimano perfettamente in una sola sostanza. In Dio « adunque non vi ha quella separazione che vi ha in noi « fra l' ente ideale e il reale, sicchè (noi) veggiamo quello « senza questo, o veggiamo quella immensamente maggiore « di questo, ma l' ente pienamente realizzato (la sostanza di- « vina) è in Dio l' ente stesso essenzialmente conoscibile, e « in quanto è conoscibile *chiamasi Verbo divino.* Il Verbo « divino adunque corrisponde in Dio a quello che in noi di- « ciamo Idea dell' ente indeterminato. Ora in questo Verbo, « in quest' ente realissimo ed essenzialmente *conoscibile* Id- « dio conosce tutte le cose. Come noi conosciamo tutto nel- « l' *ente ideale* e nel sentimento reale, così Iddio conosce « tutto in sè stesso ente reale-ideale: Come noi conosciamo « tutto in una idea, così Iddio conosce tutto non in una « mera idea, ma in un unico Verbo. » Il Rosmini dunque parlandoci dell'ente intelligibile, dell'idea unica, e per essenza in Dio, intende parlare del Verbo anzichè della sostanza divina.

Se non che egli ci cambia appunto l' idea cattolica del Verbo divino, e ci insinua con sua licenza il più radicale dei panteismi, oscurando in Dio la distinzione di persone, almeno per quanto riguarda la persona del Verbo, di cui tratta; tolta la quale, non può più prodursi la terza di cui qui non gli occorre discorso. Chi ha mai detto o potrà mai cattolicamente dire, che *l' ente essenzialmente conoscibile in quanto è conoscibile chiamasi Verbo divino?* La conoscibilità è attributo dell' essenza divina, e non proprietà di una piucchè di altra persona divina; il vocabolo *idea in divinis* è nome essenziale e non personale, per contro quello di Verbo è personale e non essenziale, *Idea in Deo ad essentiam pertinet, sed Verbum ad personam* (S. Tom., *de Ver.,* qu. 4, a. 4). Le idee riguardano direttamente le creature, e sono molte in Dio, e il Verbo è unico (S. Tom., *ib.* qu. 5). Per contro il dire che la sostanza divina è in Dio l' ente stesso essenzialmente conoscibile, e in quanto è conoscibile *chiamasi Verbo divino,* equivale letteralmente a dire che il nome di

(1) Parlando con precisione non si usa dire in linguaggio cattolico di una persona divina che *è la sostanza di Dio*, la essenza divina; ma si dice che è nella *essenza o sostanza divina* comune a tutte le persone; così si indica che il termine di persona non è in Dio identico a quello d'essenza, e che l'unità di questa non pregiudica alle molteplici distinzioni di quelle.

Verbo non si riferisce che a indicare la sostanza divina in quanto è conoscibile, e che tal nome indica un'abitudine della essenza, e non una sussistenza personale distinta nella sostanza, mentre anzi è conoscibile la divina essenza in tutte e tre le persone.

Più ancora; una tal confusione dell'Idea o ente ideale col Verbo divino, e del Verbo colla conoscibilità ci fa perdere la tramontana nel discorrere con verità di una qual si voglia sussistenza del Verbo in Dio, perchè lo presenta come un attributo dell'essenza, che piuttosto *chiamasi Verbo* che nol sia e perchè un tal Verbo non si sa più come sia prodotto. La conoscibilità esiste, ancorchè non si produca; ond'è che se il Verbo è la conoscibilità, può starsene in eterno sepolto nell'essenza conoscibile, senza che per potersi dire Verbo abbia mai bisogno di verun atto di mente, che lo concepisca ed emetta.

Da tale teorica rimarrà poi in definitiva esclusa la nozione della proprietà dell'atto generativo per cui la seconda persona in Dio non è soltanto Verbo della mente divina, ma è Figlio naturale del Padre; « Che è, dice poco dopo il Ro« smini, il Verbo, se non la conoscibilità di Dio, in virtù « della quale Dio afferma sè stesso? Si noti bene *non la co« noscenza* che appartiene all'essenza divina, *ma la cono« scibilità* (*Ib.* p. 619 in testo e in nota). » Ora se il Verbo non solo è la conoscibllità, ma di più non è altro che la conoscibilità e non è la *conoscenza*, non si sa più come egli si possa dire figlio generato dal Padre, nell'atto che il Padre intende sè stesso; se il Verbo non è la conoscenza, non sarà più la sapienza generata dal Padre, al più lo potresti dire la possibilità della sapienza (1). A me sembra che questo

(1) L'imbarazzo dell'autore nel darsi conto della produzione del Verbo divino emerge anche dalla singolarissima maniera di spiegarlo con farlo nascere anzichè dall'intelletto, dal senso. « Iddio, dice egli al luogo già citato, sente sè « stesso, sente tutta la pienezza dell'essere e comprende quindi il realizza« mento pienissimo dell'ente ideale che si immedesimano perfettamente (in lui) « in una sola sostanza, ma l'ente pienamente realizzato (la sostanza divina) è « in Dio l'ente stesso essenzialmente conoscibile, e, in quanto è conoscibile « chiamasi Verbo divino, *Rinnovamento*, p. 613.» Questo Verbo, adunque, che in fondo, secondo l'autore, è la conoscibilità, e come or ora udimmo non è altro che la conoscibilità di Dio, se nasce, nasce piuttosto dal senso di Dio che dall'intendimento; almeno per farlo nascere pare ci vogliano due atti per cui Dio *senta sè stesso* e quindi *comprenda* la propria conoscibilità. Due atti *in divinis* dovrebbero indicare due produzioni; di più se il Verbo è la conoscibilità, bisogna che per produrre il Verbo, Dio comprenda il Verbo; il che tutto pare un logogrifo. Il Gioberti più lindo, senza curare meglio la teologia che la grammatica, dice che *l'ente come intelligente e intelligibile genera sè stesso* (*Introd. alla filos.* t. 2. ediz. di Bruss. p. 306). Tale teologia però la tolse a capello dall'Hegel (V. *Ott.* Hegel *et la philos all.* p. 466).

A questo proposito un'altra antinomia non possiamo tacere nei concetti e nelle locuzioni dell'autore. Sebbene esso dica che l'ente ideale è insidente nel reale, che è lo splendore dell'essenza, e in Dio lo dica il Verbo di Dio, appunto per queste analogie, che trova avere colla seconda Persona della SS. Triade a preferenza che con altre; tuttavia altre locuzioni rosminiane ci

sia un capovolgere le nozioni non solo della scienza rivelata, ma anche quelle della teologia naturale o della stessa metafisica psicologica, perchè nemmeno *in humanis* dicesi esistere il verbo per quel *quid* passivo che è la conoscibilità: finchè non c'è altro, il verbo potrà starsene forse chiuso nel fondo della mente, in potenza, ma nemmeno così potrà tanto dirsi verbo iniziale in ragione della di lei conoscibilità, quanto piuttosto in ragione della di lei facoltà attiva di potersi conoscere ed affermare, nè esisterà come verbo vero finchè essa non l'abbia attuato ed emesso coll'atto conoscitivo. Tutt' altro poi dal verbo rosminiano è il Verbo divino, quale ce lo addita e caratterizza la Chiesa, cioè come sussistente in persona distinta nella divina essenza, e sussistente non solo per quanto questa è conoscibile, ma propriamente per quanto è conosciuta dal Padre, che con atto d' intelligenza concepisce il suo Verbo per emanazione d' intelletto, e lo genera a sua immagine viva, qual Figlio naturale (V. S. Tom. *Summ.*, p. 1, qu. 34).

Quando poi tolta così dal Rosmini la nozione del Verbo divino emanato dal divino intelletto, egli vuole trovare il suo ente ideale in Dio come idea unica, capace in Dio stesso di limitazioni, e dalle limitazioni di cui nascono tutte le altre idee in Dio, egli si scosta di nuovo dalla dottrina delle scuole

indurrebbero a dire tutto al rovescio. Poichè egli dice altresì che « l'essere « ideale in relazione coll'essere reale prende la natura *di disegno*, *di modello*, « *esemplare*, tipo » (*Sist. rosmin.* presso il Cantù, n. 40), e questo dice in massima generale, e secondo questa massima ei dice anzi che *Dio è l'ente ideale realizzato.* Ma se la cosa è così, l'ente ideale in Dio non potrebbe più dirsi l'immagine ma il modello o tipo dell'essenza divina; quindi non potrebbe essere Verbo nè Figlio, quello che logicamente precede la bocca loquente e la sostanza in cui sussiste. Pertanto seguendo questo ordine d'idee ne verrebbe, che se volessimo personificare l'ente stesso in seno alla SS. Triade, bisognerebbe personificarlo nella prima persona, anzichè nella seconda. L'imbroglio consiste appunto nell'aver affastellato a onore dell' ente ideale i termini di cui gli autori cattolici si servono per descrivere il Verbo divino, e quelli di cui i platonici si valsero pel loro Logos, senza fare le debite distinzioni. Poichè gli uni e gli altri dicono bensì che il Verbo è modello, esemplare, tipo, disegno in relazione al creato, ma nol dicono rispetto alla più alta delle sue relazioni coll'essere reale, cioè in relazione alla divina sostanza. I cattolici dicono anzi che il Verbo è l'immagine viva del Padre, copia perfettamente esemplante ed espressiva di lui, principio principiato, ecc. I platonici poi, a malgrado dell'imperfezione e fallacia dei loro concetti sulle distinzioni personali in Dio, sempre però parlarono del loro Logos come di un principio secondo in Dio, esemplare e demiurgo sol rispetto al creato. Ciò sia detto di passaggio, che del resto è contradittoria alle altre dottrine rosminiane sull'ente ideale, ed è falsa nella sua universalità assoluta la massima che *l'ideale in relazione col reale abbia la natura di disegno, di modello;* anzi *nell'ordine interno* dell'essere, come parla Rosmini, la cosa è all'opposto, perchè l'ideale d'una cosa reale, ossia la sua conoscibilità, non ne è il modello, nè il tipo, ma l'immagine prodotta e la intellegibilità. L'ideale diventa solo esemplare e disegno di esseri reali possibili, di esseri cioè nella cui realtà esso non insiede, e che saranno copie finite e imperfette di lui, esseri che avranno poi la loro, propria conoscibilità, e se così piace al Rosmini produrranno il loro *ente ideale*, ma corrispondente ben più alla loro realtà che non al disegno normale realizzato imperfettamente in loro. Dicemmo perciò sopra al c. 3° che nelle opere contingenti le conoscibilità sono due, l'una *a priori*, l'altra *a posteriori.*

cattoliche (1), e volendo fare in Dio di quest' Idea un Verbo nol farà se non naturalistico e panteistico, a modo di Leroux e altri simili. Altri potrà forse trovarvi una somiglianza informe col verbo platonico; dico però informe, perchè l'idea e il verbo rosminiano non quadrano forse meglio col Verbo divino vero, che coll' ideale e col verbo platonico. Poichè Platone pose l' ideale delle cose separate da Dio e molteplice, e il Verbo come un secondo principio, che gli ariani poi dissero la prima creatura, e il nostro autore per contro pone l'ente ideale e il Verbo nella sostanza di Dio; e sebbene quando parla dell' ente ideale in sè stesso sembri discorrerne come d' un ideale separato o appartato da ogni realtà, quando poi lo considera in Dio ne fa tal fusione nella divina sostanza che a parer nostro non vi si può meglio ravvisare il Verbo platonico che il cattolico, e nemmeno la nozione generica di verbo, ricevuta nelle scuole metafisiche.

Da tutto questo ci crediamo autorizzati a conchiudere che la considerazione di quest' ente ideale in Dio, per un lato non ci ha chiariti punto sull' intima natura di quest'anfibio; dall' altro ci ha recato confusione di linguaggio e di concetti nella esposizione dei misteri più augusti di Dio Uno e Trino, mettendoci in pericolo di dare a Dio un verbo informe e impersonale, o di fare del Verbo divino l'unica personalità in Dio (2).

(1) Non mi fermo ora a questa teoria delle limitazioni dell'idea in Dio. Accenno soltanto che sembra corrispondere un po' troppo nell' ordine ideale, al principio di Lamennais, di cui parleremo più sotto, il quale nell'*Esquisse* dice che la creazione degli enti finiti è la sostanza infinita che limita sè stessa, perchè professa il più aperto consustanzialismo o panteismo reale.

(2) Si potrà forse da altri osservare che il discorrere delle divine Persone essendo materia di teologia rivelata, non s'abbia in filosofia a richiederne tutta la severità del linguaggio che questa vi adopera. Non crederei la scusa buona per un filosofo cattolico, che dee di tali somme cose o tacere o parlare in modo da non indurre oscurità o pericolo di errore. Ma il fatto sta che anche questo domma di Dio Uno e Trino, e specialmente la notizia della consustanzialità e personal distinzione del Verbo sono un capitale sommamente filosofico: tant'è che anche le filosofie pagane ne vollero discorrere, ed a sproposito, perchè loro mancavano i dati sublimi e infallibili della dommatica cristiana. Dio li rivelò a noi cristiani non pel solo piacere di mostrarci l' abisso delle sue grandezze e di arricchirci di cognizioni delle cose celesti, ma perchè senza di quella notizia esplicita noi non potremmo pigliare idea vera del mistero della redenzione. La creazione la operarono tutte tre le divine Persone, e sebbene Dio l'operasse *per Verbum*, questa specialità però non sembra gran fatto importante per avere un' idea giusta di quella, cioè per intendere che Dio creò dal nulla per pura sua onnipotenza, e regge il mondo morale coi suoi attributi di giustizia, di clemenza e di provvidenza da buon padrone e monarca. Ma altra cosa è la redenzione e l' ordine morale nuovo che ne emerge. In questa si tratta di un' operazione divina che ha per iscopo nature preesistenti sconciate, e un ordine normale guastato; si tratta di un rimedio che Dio vi reca non colla sua sola onnipotenza e giustizia, e nemmeno colla sua clemenza verso i peccatori, bensì mediante un mistero ineffabile per cui Dio stesso assume due parti in apparenza contrariissime: di giudice severo e di salvatore, di sovrano irritato e di vittima, di fine e di mediatore, di creditore e di debitore, di donatore e di supplichevole. Egli stesso, che sentenziò la morte eterna alla ribelle schiatta dei peccatori, viene a recare in noi una nuova vita, cioè un' efficacia di grazia divina che non è noi, ma opera in noi e con noi

CAPITOLO V.

Si comincia a cercare che cosa sia l' ente rosminiano nelle menti create e se sia estrinseco o intrinseco a noi. Psicologismo ontologico.

La ricerca che noi istituiamo adesso ne riesce ancor più intricata, che quella già fatta nel considerare l'ente ideale in Dio. Perchè fra quell'ente, che il Rosmini suppone eterno e infinito, e noi, corre una distanza per cui non c'è modo di dire che, esso s'immedesimi pienamente in noi, come ogni infinito vero o supposto sembra facilmente e per così dire naturalmente immedesimarsi in Dio. Nè l'ente ideale universale può dirsi insidente nella nostra realità, splendore e conoscibilità della nostra limitata essenza; la nostra natura e tutta la creata sostanza non sono anzi che *gradi limitati*, finiti, imperfetti di realizzazione dell' ente universale. Non cade quindi rispetto a noi la quistione, che facevamo intorno al sapere se stando alle varie maniere in cui il Rosmini discorre dell' ente ideale in Dio, dovessimo credere che esso fosse *a priori* o *a posteriori* della sua realizzazione infinita, esso dee certo supporsi *a priori* di noi.

Avvertite queste differenze radicali dei modi, in cui supponesi che l' ente ideale si termina in Dio e nella creatura, ci bisogna distinguere tre ben diverse sue relazioni col creato; il Rosmini non le distingue chiaramente, sebbene sgorghino

per farci abili a contrapporci a Dio vindice, placandolo pel merito e coll' aiuto di Dio salvatore. I dommi dell' incarnazione e della divina passione del Redentore sarebbero, come li stimarono i pagani, vera stoltezza, se non potessimo scoprire in Dio che una sola persona; e stoltezza furono quelle eresie che in Dio non riconoscevano che una sola persona, in cui tutti assommavano gli antagonismi dei misteri di redenzione. Questi poi, specialmente il domma della grazia efficace, ci condurrebbero tosto al panteismo, se non conoscessimo la persona del Redentore divino come distinta, e già in certo modo media *in divinis* fra il Padre e lo Spirito Santo, prima di essere mediatore come uomo fra Dio e noi. Quindi Dio andò rivelando sempre più chiaramente ai Patriarchi e poi agli Ebrei il principio dell' esistenza delle distinzioni personali nell' unica sostanza divina, a misura che s' approssimava l' epoca del miracolo ineffabile della Redenzione; ma a noi cristiani rivelò esplicitamente il secreto della sua natura Una e Trina, e dei singolari idiomi di ciascuna Persona divina, e ne esige fede totalmente esplicita anche dai fedeli volgari. Per questi è principio fondamentale necessario a spiegare, in certo senso che dire potremmo razionale almen negativamente, le misteriose opposizioni con cui Dio sembra contrapporsi a sè stesso e punir sè stesso dei nostri peccati, e a svelare la profonda verità e ragionevolezza di tutto il nuovo ordine di grazia, di elezione e di cooperazione, che nacque dalla redenzione. Pei dotti poi riesce di più il fondamento filosofico di tutta la scienza cristiana non solo intorno alla *Teodicea*, ma anche intorno all' Antropologia, alla Cosmologia, alla Morale e alla Politica o socievolezza, nei loro punti di vista più grandiosi e universali. E questo dichiara e conferma ciò che dicevamo con S. Agostino, che senza Cristo non si può filosofare nè cristianamente, nè rettamente. Ora Cristo non si conosce bene, se s' imbrogliano le idee circa la Santissima Trinità, e, specialmente circa il Verbo e Figlio divino.

dalle sue teorie, che per manco di tale distinzione restano molto oscure e confuse, anche per chi sia disposto ad accettarne il principio. In primo luogo, secondo il Rosmini, l'ente ideale dee ritenersi anzi tutto come il *modello* e il *disegno* di tutte le sue realizzazioni finite, e così anche della nostra sostanza e di tutte le sostanze anche materiali. In secondo luogo rispetto a noi in particolare e al nostro intelletto lo stesso autore frequentissimamente parla dell'ente ideale come di cosa estrinseca al soggetto umano e all'intelletto, come di un oggetto e di una idea separata per sè dalla nostra realtà. « Noi quando vediamo l'ente idealmente, dic'egli, non « veggiamo la sussistenza dell'ente (se non quella propria « dell'ente ideale); l'ente ideale adunque per noi non è che « un progetto, un disegno di ente (*Rinnovamento*, p. 613). » In questa relazione non sarebbe il caso di dire propriamente che si termini in noi, ma sarebbe un mero obbiettivo che si affaccia al nostro intuito, l'ente ideale si presenterebbe in noi *in puris naturalibus*, e senza veruna trasformazione analoga a quella che prova nell'immedesimarsi in Dio e divenirvi Dio e Verbo di Dio. Da quello avremmo lume e materia per così dire del nostro intendere secondo *la proprietà*, che il Rosmini attribuisce all'ente ideale in assoluto, di essere lume ed oggetto, ma così spiegato l'ente ideale, rispetto a noi sarebbe nient'altro che l'idea dell'ente. E se il Rosmini non avesse poi supposta un'altra relazione dell'ente ideale con noi, della quale diremo appresso, la sua teorica non sarebbe altro che una più o meno notevole e felice variante dei tanti sistemi fatti già intorno all'oggetto della visione ideale, ricchi tutti di ipotesi psicologiche, e di astrazioni ideologiche, dirette non tanto a cercare cosa sia l'essere in sè stesso e cosa sia l'intelletto intuente, quanto a cercare il modo con cui entra in noi la conoscenza.

Se non che qui torna in campo la difficoltà della natura di quest'oggetto universale, che se è Dio in Dio ed è da Dio veduto in sostanza divina, non si sa come noi lo vediamo altrimenti che Dio, quando bene ignorassimo ancora la sua divina realtà. Torna quindi in noi il pericolo già accennato di panteismo ideale, nascente dal dare a Dio e all'intelletto creato un oggetto di scienza e di visione diretta, fondamentalmente identico e in *fondo comune*. Il Rosmini ben si affatica, nel già citato *Rinnovamento*, per stabilire una plausibile differenza fra l'oggetto della mente nostra e l'oggetto dell'intendere divino, ma il successo non è pari al buon volere. Ei dice che « le nostre idee sono identiche a quelle che « stanno in Dio *nel loro fondo comune*, costituito dall'ente « ideale, con questa immensa differenza però che l'ente idea- « comunica a noi la sua luce in un grado infinitamente mi-

« nore a quello che ha in Dio, dove egli è Dio stesso Verbo « di Dio (*Ib.* p. 605). » Ma ognun vede che questa differenza vantata non è radicale, ma è soltanto del più o del meno. Egli soggiunge altrove: « Noi quando veggiamo l' ente ideal« mente, non veggiamo la sussistenza dell' ente se non quella « propria dell' ente ideale; l' ente ideale adunque per noi non « è che un progetto, un disegno di ente, e quando proviamo « dei sentimenti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati « però, nei quali quell' ente in disegno si realizza; ma non « veggiamo mai l' intera, l' assoluta realizzazione di esso ente, « non veggiamo eseguito pienamente il disegno, che nell'ente « ideale contempliamo. Iddio all'incontro sente sè stesso, che « è quanto dire, sente tutta la pienezza dell' essere, com« prende quindi il realizzamento pienissimo dell' ente ideale, « sicchè in Dio l' ente in idea, e l' ente reale si immedesi« mano perfettamente in una sola sostanza (*Rinnovamento* « p. 612 e seg.). » Anche qui la differenza fra ciò, che vede Dio, e ciò, che vediamo noi, sta nel più e nel meno.

Nel supposto Dio vede due modi o forme dell' essenza dell' essere, la ideale e la reale, vede l' idea e la sostanza; noi un sol modo. Guardando egli e noi nel *fondo comune* dell' ente ideale, Dio lo vede immanente nella realtà infinita, guardandoci noi, ci vediamo soltanto l' idea, il progetto, il disegno, la possibilità dell' ente reale; idea, progetto, disegno, che sono l' ente ideale in sua natura propria e pura. Dunque per un lato debbe dirsi che rispetto a noi l' ente ideale fin qui non termina veramente nè si trasforma in noi, e per l' altro debbe dirsi che se a quest' ente sostanziato in Dio e visto da Dio in sè stesso, piace al Rosmini dare il nome di Verbo, poichè egli è sempre l' unica idea di Dio e nostra, riesce materialmente vero che in realtà noi vediamo il Verbo reale, ancorchè non sappiamo ancora della sua realtà. Se noi non sappiamo *chiamar* Verbo di Dio quell' idea indeterminata, quell' ente in idea, ciò non toglie che non lo sia in verità; il non riconoscerlo per tale è soltanto una privazione della nostra intelligenza e non è una differenza dell' oggetto intuito da Dio e da noi.

Trovandosi adunque, secondo questa teoria, l' oggetto della scienza divina identico in fondo a quello della scienza nostra, il modo solo diverso, la intelligenza o sapienza o scienza creata dovrà dirsi non solo analoga ma numericamente pari all' increata. Se non che noi vedremmo in tale ipotesi l' oggetto della nostra scienza ben più fuori di noi, che in noi, fin che lo intuiamo come disegno iniziale e indeterminato di enti, o lo sentiamo realizzato nell' altre creature e realtà finite, mentre Dio ne vede il disegno e la piena realizzazione in sè stesso. Intanto l' idea per essenza e il Verbo divino si

accomunano a divenire in fondo quasi una cosa sola sotto diverso aspetto, contro il linguaggio delle scuole cattoliche, che la voce Idea riferiscono piuttosto alla sostanza divina che alla persona del Verbo, e quell' idea diviene per soprassello l' idea umana cioè idea proporzionata per sè alla nostra finita intelligenza.

Noi potremmo anche domandare qui qual bene tragga la scienza umana dall' invenzione di questo oggetto unico ed universale di tutte le menti, oggetto che nella assoluta indeterminatezza, in cui si suppone che si porga all' intuizione, non vale nulla per sè alla vita intellettiva delle menti nostre; poichè esso non somministra loro materia a verun giudizio, nè vale di criterio a discernere il vero dal falso, il reale dall' apparente, e presenta loro la sola *possibilità* dell' essere. Quest' obbietto che non *si afferma nè si nega*, secondo il Rosmini, pare un lume che non si vede, nè per sè stesso fa nulla vedere. E difatti le menti che null' altro intuiscono che l' ente ideale puro, sono, anche secondo il Rosmini, sepolte in un eterno sonno, equivalente al non essere intellettuale, o poco meno, come avremo a vedere più sotto.

Noi però prescinderemo per ora dall' entrare più addentro nella ricerca delle relazioni dell' ente ideale coll' intelletto creato, come suo obbietto in certo modo estrinseco, per occuparci di un' altra relazione dell' ente ideale con noi, della quale abbiamo fatto cenno; relazione per verità cotanto intrinseca, per cui, datane la verità, si dovrebbe propriamente dire che sta o si termina in noi. Poichè il Rosmini non lascia quell' oggetto inerte in faccia al nostro intelletto, anzi discorre delle operazioni che vi fa, della natura che vi veste, e lo considera come il creatore e costitutivo dell' intelletto creato, cioè non più come un mero oggetto *ad extra* e come una mera condizione del nostro atto visivo, ma come un principio che s' intrinseca nell' intelletto, gli s' immedesima e viene in qualche senso, com' ei dice, a far parte *della nostra natura* e ad operarvi *ad intra*. Quindi male a proposito, o almeno con molta esagerazione il Gioberti tacciava il Rosmini di quel gretto psicologismo che egli, Gioberti, prese a perseguitare per dar luogo a ciò, che gli piacque chiamare il suo *ontologismo*, come fosse cosa di sua invenzione. Il fatto sta che Rosmini non considera il suo ente ideale, rispetto a noi, solo come principio ideologico, ma anche come elemento ontologico *della natura umana*, cioè dell' intelletto, come *oggetto* e anche come *soggetto*. Nel che egli segue il fare del Cousin, che Gioberti classificò pure con non migliore giustezza fra i psicologi sfidati, senza badare che codesti psicologi vanno col Gioberti stesso tutti dietro alla ricerca di un ideale-reale, e seguono la via segnata dai sofisti tedeschi di

tutto identificare e confondere. Nelle nuove scuole non troverai un vero e pretto idealista o nominale, poichè tutti vogliono dare realtà alla loro idea; non troverai un mero psicologo alla foggia di Descartes, di Bacone o d'altri antichi, perchè fra i moderni anche coloro che sembrano tutti intesi ad anatomizzare le facoltà dello spirito umano e cercare qual sia il mezzo soggettivo del nostro sapere e la base della nostra certezza, corrono poi a discorrere dell'essenza universale, anzichè di quella dello spirito intuente, identificano l'essere coll'intuire, e dall'ordine del conoscere soggettivo, che è il vero obbietto dell'ideologia e del psicologismo perseguitato dal Gioberti, sen vanno a trattare dell'essere universale del realismo (1).

A noi dunque resta di esaminare cosa faccia dell'ente ideale l'autore, dove lo considera come costituente gl'intelletti creati tutti e l'intelletto umano. E questa è certo la parte la più importante, perchè se vi è germe di panteismo nel principio rosminiano, comincerebbe qui a concretizzarsi in panteismo reale. Dovremo pertanto vedere cosa sia l'intelletto creato secondo il Rosmini, dovremo sfiorare brevemente i punti di vista più fondamentali della sua antropologia per argomentarne come s'intrinsechi l'ente ideale nell'uomo, come

(1) Avverta il lettore che noi dicendo ontologismo e psicologismo, filosofia ontologica e psicologica, non pigliamo il termine d'*ontologismo* nel senso ristretto e consueto ad alcuni per designare quei sistemi in cui si vuole stabilire che l'oggetto naturale della visione nostra intellettuale sia l'essere, l'essenza in sè anzichè l'idea dell'essere; ma intendiamo per ontologismo e per filosofie ontologiche quelle, in cui si cerca piuttosto cosa sia l'essere in sè, qual sia il fondo e la realtà delle cose, che non si cerchi qual sia l'oggetto immediato della nostra intelligenza e il mezzo delle nostre cognizioni. In tal senso anche il psicologismo di Fichte e l'idealismo dell'Hegel sono sistemi ontologici, perchè l'uno vuole stabilire che l'*Io* concreto, lo spirito umano, è l'essenza universale concreta, l'altro vuole stabilire che l'Idea è non soltanto una realtà come idea, ma è la sola entità reale. In simile senso potremmo dire che tanto sono ontologici i sistemi del Rosmini e di Cousin e d'altri psicologi che cominciano dal parlare del soggetto umano e del suo modo di conoscere, ma pongono una realtà e sussistenza propria nelle cose, che i veri psicologi reputano pure astrazioni (p. es. *l'idea dell'ente e la ragione impersonale*); come il sistema di Gioberti, che non vorrebbe, per così dire, sentir parlare di psicologismo soggettivo, e cerca cosa sia a priori l'*idea* in sè, e la suppone non che reale, *Dio* stesso; come confessò apertamente nella 2ª edizione della *Teorica del supern.*, v. 1, rispondendo allo Zarelli. Benchè i primi esordiscano le loro filosofie dal discorrere del soggetto e dell'ordine del sapere, in fondo però tutti vogliono, come i Tedeschi, spiegarsi l'ordine e l'essenza dell'essere. Nè di quest'intendimento in sè stesso noi sapremmo male ad alcuno, perchè l'apice della scienza è ben più conoscere che cosa sia la verità in sè stessa, che non il modo e il mezzo soggettivo per cui la conosciamo: se non che in questa nostra condizione mortale sono molto anguste le nostre facoltà, rispetto ad ontologia sì alta e in grandissima parte sopraintelligibile, onde i più ne precipitano poi in pessimi errori. Aggiungi che per vezzo antico, forse da tre secoli e più, i filosofi tanto ontologisti che psicologisti, i quali presero a fare opposizioni alla filosofia delle scuole cattoliche, o almeno ne vollero vantare indipendenza, si diedero con ogni sforzo a cercare l'*unità sistematica* in tutto, il che li pose sulla via del naturalismo, del razionalismo e del panteismo (V. Tennemann, *Manuale della Storia della Fil.*, v. 2, § 307 e seg.).

abbiam dovuto esaminare un poco la sua teologia-filosofica per sapere come stesse in Dio. Per verità quanto più crescono e si delineano le concrete applicazioni di quest' incoercibile e imponderabile ente ideale, altrettanto ne crescono le difficoltà e i pericoli. Del resto confesso, che per quanto io rispetti e voglia rispettare l' autore, è però trista e laboriosa opera il cercare delle teoriche, in cui egli si forma un ideale filosofico-teologico sui tipi degli eterodossi trascendentali tedeschi o dei sofisti francesi, e poi viene inserendovi idee e frasi cattoliche, testi di santi Padri, e dottori e di San Tommaso, ora credendo di confortarne certe sue speculazioni fallaci (il che non potrebbe riuscire se non sconciando più o meno le loro dottrine), ora volendo, com' è certo, sincerissimamente professarsi cattolico, ma contraddicendo perciò ai suoi principii ideali e accoppiando verità divine ai più palpabili assurdi. Il lettore attento troverà spesso che il Rosmini suole seguire nella sua speculativa due principii, contraddittorii fra loro; quasi sempre oscilla fra due sistemi contrarii, e per giunta questi due sistemi si trovano spesso entrambi alle prese colle verità certe della fede cristiana, o della scienza e del senso comune, verità, che il Rosmini vuole rispettare (e che talvolta espone con lucidezza quando non fa dello speculatore e non vi aggiunge del suo), ma che non di rado mostra di non prendere o di non applicare nel loro preciso senso, o di non esaminare con accurata analisi, dando il principale valore filosofico alle stramberie eterodosse, che vorrebbe correggere e illustrare, e pigliando all' ingrosso o affatto a rovescio le verità cristiane. Tutto ciò non è a dire in quale caos getti l' autore ed il lettore; accenno questo, che in seguito avrà la sua piena dimostrazione (1).

(1) Che fin nel *Nuovo Saggio* si intravedessero i germi di due sistemi opposti (l' idealismo e sensismo), lo notava già il Sola (*Stud.* 5). Il Gioberti gliel' oppose in altro modo; ma non è ciò soltanto che vogliamo dire. Vogliamo dire che al Rosmini non riesce frequentemente di tener salda e costante una definizione, un concetto, che abbia assunto per principio; spesso egli spiega le stesse cose, i medesimi fenomeni in due maniere opposte, anche dove propriamente non si trovano a fronte l' idealisimo ed il sensismo. Quel Proteo (come egli stesso lo chiama) dell' ente ideale, mi pare essere per lui fecondo di quelle conseguenze, che rimproverava alle proposizioni gratuite nel su citato suo discorso al Mamiani, e tanto più che l' ente ideale non è soltanto una proposizione gratuita, ma è un indefinibile imponderabile, che ad ogni istante variamente si pinge nella mente.

CAPITOLO VI.

SI RICERCA COME L'ENTE IDEALE COSTITUISCA GL' INTELLETTI FINITI, E SPECIALMENTE COME SI INTRINSECHI NELL' ANIMA UMANA PER FARLA RAZIONALE. SENSISMO E AUTOTEISMO ANIMALESCO CHE SEMBRANO EMERGERE DALLE TEORICHE ANTROPOLOGICHE ROSMINIANE IN TALE PARTE.

Quel germe panteistico, che l' autore vorrebbe troncare, gli ripullula sempre più manifesto ai piedi, e tende a trasformarsi di fatto in autoteismo, ove parla dell' intelletto umano; in panteismo spirituale, ove parla degli intelletti creati in generale; in panteismo umanitario, ove parla dell'umanità ideale: e le conseguenze poi ne debbono trascorrere gravi in tutta la scienza della morale e del diritto sociale, religioso e civile. E poichè la sua disquisizione ha per primario oggetto l'uomo soggettivo, cominciamo a considerare ciò, che di questo ne dice; dal che poi ci sarà più facile il capire ciò, che voglia dire dell' intelletto umano e degli altri intelletti creati.

Il Rosmini dice che « l'anima umana non è che un prin« cipio senziente, che ha per termine del suo sentire l'ente « universale (*Antrop.*, l. 4. c. 5). » Egli il principio di individuazione desume dalla *realtà*, ma la realtà nell'uomo ei la desume, o pare desumerla, dal solo principio senziente e animalesco, chiamando spesso uomo e soggetto umano l'uomo animale, in cui l' intelletto non è ancora costituito. Non già ch'ei voglia distinguere cronologicamente la costituzione dell' anima sensitiva e dell'animalità dall' intellettività, ma per distinguerla logicamente, in modo che, sebbene queste due cose sieno contemporanee nell'anima umana, non si uniscono però in semplicità di principio. Quindi il Rosmini istituisce una doppia ricerca del come si moltiplichi l'elemento animale, e del come « questo elemento animale, questo principio sen« sitivo *si sollevi a grado di anima intellettiva* (*Antropol.*, l. 4. c. 5). » E quanto alla moltiplicazione dell' elemento animale (consistente questa, come dice altrove nell'*Antropologia* stessa, non già nel dividersi in parti ciò che è semplice e inesteso, *ma nel moltiplicarsi una cosa in più, ciascuna delle quali sia intera e perfetta,* cioè nel costituirsi un nuovo individuo animale), quanto dico alla moltiplicazione dell'animale uomo, egli ne dice che *si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali.* Nella quale moltiplicazione animalesca, secondo che la descrive nella *Antropologia* (l. 2, c. 15, a. 5, 6), l'autore sembra concepire un principio sensitivo, *indefinito, inesausto* nella sua azione, capace di diffondersi a nuova materia inanimata, principio, che non di

meno *dipende* dalla materia anzichè padroneggiarla, e « viene « modificandosi, secondo che si modifica la materia sua, la « quale costituisce il suo modo d'essere. » Per tal modo dato un animale solo di una specie, nel principio senziente e nella materia animata di questo sta la virtù inesausta di diffondersi a nuova materia inanimata, sia per aumentare l' animale individuo colla nutrizione, sia per moltiplicarlo colla generazione. Puossi poi altresì vedere la *Psicologia* (p. I, l. 4), ove accostandosi al pensiero di quelle scuole, che suppongono tutte animate le molecole della materia, anch' egli sembra dismettere la distinzione, che avea fatta, di materia altra animata altra no, sicchè gli animali vi paiono non più dotati di un'anima sola, ma constanti d'una società d'anime senza numero, e i corpi d'una società o aggregazione d'anime quante sono le molecole, onde si compongono. Lasceremo al lettore il considerare se in tutto questo non trasparisca il moderno genio trascendentale dell' universaleggiare e simplificare, e l' amore del paradossico, che prende le quistioni a rovescio; a noi basta il vedere che il Rosmini intende la moltiplicazione animalesca e quella degli uomini, come quella del vegetabile e del polipo, in cui, divisa una parte della materia animata dell' individuo primigenio, rivive per propria virtù di quella nella parte separata un nuovo individuo della stessa specie.

Checchè sia, però di tal teorica sull' entità e riproduzione del principio animalesco, che darebbe luogo a molte osservazioni, la difficoltà, di cui noi cerchiamo la risoluzione, è quella del come l'anima umana, che *non è che un principio senziente*, possa progredire, e, secondo il Rosmini, sollevarsi al grado di anima intellettiva. « Si badi bene, egli dice, non « si domanda già come il principio sensitivo possa sollevarsi « a stato d' anima intellettiva da sè stesso, e senza l'inter- « vento del Creatore, la dimanda sarebbe assurda. Egli è « indubitato che si esige la mano del Creatore, acciocchè ab- « bia origine un' anima intellettiva, si vuole cercare se nel- « l'anima, che vien posta in essere dal Creatore, vi abbiano « delle leggi, e quasi dei passi, ch'ella fa verso la sua com- « pleta sussistenza (*Antrop.*, ib.). » Noi vediamo già qui le solite anfibologie, e una certa smania dei moderni di voler cercare le leggi non della natura creata ma del Creatore, e *i passi* nella creazione stessa delle sostanze semplici. Anfibologie, dico, perchè che cosa vuol dire qui *l'intervento del Creatore?* Ha egli forse da assistere come spettatore o come cooperatore del principio sensitivo, che si *solleva a stato di anima intellettiva? E l' origine dell' anima intellettiva* è dessa riposta, secondo il Rosmini, nella più rimota antichità, cioè nell' istante della creazione delle molecole animate o in

quell'altro, in cui suppongasi aver avuto origine quel principio sensitivo inesausto, indefinito, che l' animalità adamitica diffonde, senza uopo di creazione, in tutti i suoi più tardi nipoti, ovvero nel momento, in cui ciascun'anima individuale diviene intellettiva? Nè queste quistioni sono senza importanza, come vedremo, in materia tanto certa e dommatica, com'è la creazione delle anime razionali umane, poichè abbastanza chiaro risulterà che alla fin fine non si trova luogo veruno per la mano, cioè per l' opera, del Creatore nella creazione dell'intelletto umano, il quale anzichè essere una sostanza, non può più essere che o un modo dell'anima sensitiva, ovvero la sostanza stessa dell' ente ideale, checchè poi sia questa. E per farsi idea della quistione, che muove Rosmini, e del modo in cui la risolve, ne è uopo vedere cosa sia, secondo lui, l' intelletto in genere, cosa sia l' intelletto umano, il che tanto vale come dire cosa sia l'anima razionale, perchè il Rosmini fa sgorgare dall' intelletto la volontà e le facoltà tutte dell'anima razionale.

Ecco ciò che ne dice nel *Nuovo Saggio:* « L'idea dell'ente « costituisce la nostra intelligenza, la quale si può definire « *la facoltà di vedere l' ente;* toltaci la vista dell' ente, la « intelligenza nostra è pur tolta. » Ne dice ad ogni passo che, « l' intuizione dell'essere non costituisce solamente l'in« telletto umano, ma ogni altro intelletto (*Antrop.*, l. 3, sez. « 1, a. 2), che il primo inteso costituisce l'intelletto, » e il primo inteso non è altro se non l'inevitabile essere ideale. E' ovunque gli accade di discorrere dell' intelletto, in infiniti luoghi, sempre ne parla come di quello, che si costituisce col darglisi l'intuizione dell'ente ideale, e si torrebbe, questo rimosso. « Abbiam detto e ripetuto col solo aggiungersi l'intuizione « dell'ente ad un soggetto sensitivo egli diviene di necessità « intelligente. La differenza dunque (fra l' uomo e il bruto) « consiste nell'intuizione dell'ente data al soggetto senziente- « uomo, non data al soggetto senziente-bruto. Consegue che « l'esistenza del soggetto intellettivo viene creata dall' og- « getto col puro manifestarglisi....... Per misteriosa che sia « la cosa, l'analisi del soggetto intelligente ci dà questo ri- « sultato: tolto l'ente, è tolto il soggetto intelligente, reso vi- « sibile l' ente, quel soggetto subitamente ritorna. Onde si « può conchiudere a una singolarissima verità: l'ente ideale « ha virtù di rendersi manifesto, e il rendersi manifesto è « un medesimo che creare un soggetto (*Antrop.*, l. 4, c. 5). » Così, senza stare a divertirci di questo giuoco d' ottica, che fa sparire e tornare il soggetto intelligente, come le figure nella lanterna magica, vedremo presto che, se si vuole ritenere in questa formazione dell' intelletto l' uso del verbo *creare*, converrà confessare che gl' intelletti umani in par-

ticolare si creano non da Dio, ma dall' uomo e dall' ente ideale; poichè l' uomo moltiplicando per le leggi della generazione fisica l' animale sensitivo umano, il soggetto uomo, ecco già fatto, realizzato e individualizzato un soggetto, cioè un' anima sensitiva, capace di sentire l' essere universale, la quale diverrà intellettuale appena le si manifesti l'ente ideale, che « non ha bisogno di moltiplicarsi, perocchè è quello, che « splende unico e identico a tutte le intelligenze, e splen- « dendo, le crea (*Ib.*). » Del resto sarebbe più spiccio e più preciso bandire da questo la parola creare, perchè quale creazione di sostanza intelligente qui si trova? Nessuna. Che cosa diviene l'. intelletto, se non una mera facoltà dell'anima sensitiva, generata dal solo uomo, posta in grado di poter veder l' ente, quando le si riveli (1)? Ha qui luogo una domanda necessaria. Perchè l' intuizione dell' ente è data al soggetto senziente-uomo, e non al soggetto senziente-bruto? E perchè non potrà succedere che l' animalità bruta pigliando i suoi gradi di ascensione, in modo analogo a quello che l' autore suppone per l' umana, non possa perfezionarsi e divenire intelligente, secondo le dottrine di certi filosofi del secolo scorso e del nostro, e che per contro l' umanità dechini e perda l' intuizione dell' ente? Da tale pericolo, che un padre uomo possa avere un figlio bruto, destituito dell' intuizione dell' ente, o anzi che una deplorevole amaurosi mentale tolga ad un uomo intelligente la intuizione dell' ente ideale, il Rosmini crede salvarci ponendo per dati: 1° Che l' ente è legato alla natura umana; 2° Che è legato con questa natura colla legge che *sia ogni individuo di questa natura, che vegga l' ente* (*Antrop.*, c. 5, ib.). Questo però ne sembra piuttosto atto a stabilire che non sarebbe individuo della natura umana quello, che non vedesse l' ente, o che diverrebbe uomo un bruto, cui l'ente si rivelasse, anzichè atto ad accertarci che ogni soggetto animale, nato da uomo, sia indefettibilmente una intelligenza. Nè di quella legge supposta noi abbiamo tavola nè carta. A Dio non piacque di rivelarci nè il mistero della esistenza dell' ente ideale, nè quello della sua magica *legatura* alla natura umana, per la qual cosa non ne siamo persuasi. Non siamo noi usi a sentire chiamarsi dall' autore soggetto umano, natura umana quella in

(1) « Nel generarsi un nuovo individuo dell' umana specie concorrono ad « un tempo due cause simultaneamente operanti, l'uomo colla generazione, « Iddio colla manifestazione della sua luce; l'uomo pone l' animale, Iddio crea « l'anima intelligente nello stesso istante, in cui l'animale umano vien posto, « *la crea illustrandola collo splendore del suo volto, partecipandole parte* « *di sè*, *l'essere ideale*, lume di tutte le creature intelligenti (*Antrop.*, I. « 4, c. 5). » Dio dunque, secondo il Rosmini, crea l' anima intelligente, come il sole crea l'occhio quando gli si manifesta!

cui si consideri la sola animalità come anteriore, e non avente ancora la sostanza intellettiva (1).

Dunque non è radicalmente preclusa la via ai progressi dei bruti verso l'intelligenza, e anzi al progresso della materia animata tutta a tale stato. E ciò ritenga il lettore, chè ne verrà discorso altrove: non già che il Rosmini consenta a tale stranezza, ma perchè indicheremo che a questo e ad altri assurdi dei materialisti egli coi suoi principii non può più dare risposte perentorie.

Egli è chiaro intanto che in questa teorica l'ente è supposto o diviene immanente nella umana natura e nell'umano individuo completo, poichè è legato all'anima o al soggetto senziente umano, quale viene propagato dall'uomo, e tanto quanto quell'ente avrà del divino o sarà Dio, tanto l'uomo completo si potrà dire divino o indiato esso stesso; e il Rosmini stesso ci dice che *l'anima, attenendosi immobilmente unita all'ente, e questo essendo eterno, semplicissimo, fuor di luogo e di tempo, anche essa si fa partecipe di tutte queste prerogative* (*Antrop.*, l. 4, c. 5). Lo che importa, per dirlo di passaggio, mutazione del principio d'immortalità, che non dovrà più dirsi propria dell'anima in sè, ma imprestatale dall'ente, che l'informa; ed importa pure mutazione del principio di personalità, poichè l'ente diviene il principio supremo incomunicabile della personalità umana; ed essendo uno l'ente in tutta l'umanità, questa non sarà più che una sola persona in tanti corpi, del che meglio potrà accertarsi chi veda il *capo* 6 e 7, ib., ove si discorre della persona; non già che il Rosmini insegni quanto abbiamo conchiuso dai suoi principii, ma perchè ivi si manifesta meglio la necessità di tali conseguenze (2).

(1) « Qual ripugnanza o qual difficoltà si può trovare ad ammettere che « Dio abbia costituito fin da principio una tal legge, necessaria d'altra parte, « acciocchè l'umana natura abbia in sè tutto ciò che dee avere per isvilup- « parsi? Anzi che le abbia Iddio costituito la detta legge, *onde l'essere uni-* « *versale è sempre visibile ad ogni individuo nuovo, che dalla natura* « *umana procede per via di generazione animale*, ella è cosa tutta con- « sentanea al modo del divino operare, il quale suol farsi per fisse leggi (*Antrop.*, I. 4, c. 5). » Vedremo altrove di tutte queste leggi che Rosmini nella *Teodicea* impone a Dio, anzichè aspettarle da lui, intanto questa non è che una legge possibile, ipotetica, come è ipotetico l'ente ideale, e non ci assicura di nulla; non che spiegare la creazione delle anime singole, involve la creazione originaria d'un solo germe d'anime intellettive.

(2) Il Rosmini combatte anzi ivi (*Antr.*, I. 4, c. 5 in una nota) la supposizione d'Averroè, che sia un solo l'intelletto comune a tutti gli uomini, e chiede in appoggio S. Tommaso; ma è a vedere come ciò possa dimostrarsi nella sua teorica in cui di soggetti intelligenti, veri intelletti sussistenti, non ci pare che ne restino, essendo l'ente non solamente la verità, comune a tutti gl'individui, ma parte della natura umana, elemento di lei, e certo l'elemento più nobile, onde se gli potrebbe applicare ciò, che San Tommaso dice della persona, che *est id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura* (*Summ.* 1, qu. 29, a. 3), testo che il Rosmini cita parlando della persona. Può poi vedersi un testo della *Filosofia del Diritto*,

Se non che noi abbiamo considerato l'anima umana come esistente già per logico modo, pria che l'ente le si riveli appena che l'animale è moltiplicato dalla umana generazione fisica; e ce ne davano ragione i modi, con cui il Rosmini si esprime nel luogo stesso, dicendo, che cerca *di spiegare come l'animale, che si moltiplica, secondo le leggi della generazione fisica, trovi l'ente, in cui egli possa sguardare e da cui attingere il lume dell'intelletto*. Ma il Rosmini equivoca in quella parola *anima umana*, e l'impiega ora a significare l'anima incompleta, cioè, che non ha ancora fatto i passi a divenire anima intellettiva, ora a significare questa in sua completa sussistenza. E sembra appunto che in quella definizione informe, che su citammo dell'anima umana, detta « non « altro che un principio senziente, che ha per termine del « suo sentire l'ente in universale, » egli abbia voluto definire l'anima già fatta intellettiva. Ora non è dessa il soggetto prodotto dalla generazione fisica, non è dessa, che si tratta di elevare a stato intellettivo, poichè, così intendendola, ella ci sarebbe già giunta. E di fatti a quella definizione dell'anima poco dopo il Rosmini soggiunge, che il sogetto che deesi elevare a stato intellettivo *è un soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la materia*, e che il problema sta appunto nel vedere *secondo qual legge cominci quello ad avere per termine del suo sentire anche l'essere in universale, e che tutta la quistione si riduce ad indicare tale legge*. Ora a noi sembra che la quistione resta ancor più irresolvibile, e meno che mai basta qui trovare *una legge*, ma vuolsi trovare una natura, una sostanza capace di tanto. Poichè intendendo l'animale fisico generato dall'uomo come principio senziente, che ha per termine del suo sentire l'ente in universale, per quanto si fosse strano l'intenderlo così, pure parea che il Rosmini volesse dire che l'uomo generasse un soggetto animalesco, sebbene in modo simile al generare degli altri animali, di natura però già almeno potenzialmente diversa, un soggetto, cioè alla cui natura l'ente universale fosse già proporzionato; così che al solo manifestarglisi l'ente stesso, potesse terminarvi il suo *sentire* (che però altrove si dice sempre *intuire*); ma se il soggetto moltiplicato per la generazione fisica non è che un *soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la materia*, a ridurlo ad anima umana intellettiva ci vuol altro. Vuolsi operare in questo soggetto una mutazione fondamentale, per la quale divenga capace di *sentire l'essere in universale*, mutazione non da poco, perchè ben altro è il sentire, altro l'*intuire*, solo modo di sentire l'essere in universale, altro è

vol. 2, n. 961. sul quale discorreremo più sotto, in cui pure sembra che si scolori molto la distinzione degli individui intelligenti.

quest'essere, altro la materia, oggetto proporzionato al principio senziente. È quindi tal mutazione impossibile, poichè si tratta di fare eccedere ad un principio i suoi proprii termini, il che Rosmini dice non potersi da verun principio; si tratta di *cangiare la natura di tal principio senziente*, come dice ivi lo stesso Rosmini, e non solo di fargli fare un passo.

Due cose adunque si vorrebbero per fare un'anima umana completa d'un soggetto senziente, quale lo somminstra la generazione fisica, avente per termine del suo sentire la materia: 1° Una mutazione o estensione di sua natura alla capacità di sentire anche l'ente in universale: 2° L'ente che gli si riveli. Se manca una di queste condizioni, non c'è anima umana vera; sia che l'oggetto, l'ente, non si congiunga in matrimonio indissolubile a quel soggetto senziente, sia che egli splendendo e cercando di rivelarsegli, questo ne rimanga in divorzio *ex capite impotentiae,* perchè la sua capacità di sentire sta ristretta al termine della materia. Ed è pure Rosmini, che ivi in nota e in mille altri luoghi ne dice che non vi è anima senza l'intuire, o il sentire l'ente. Or chi darà questa capacità al principio senziente? Dio creatore non già, chè egli creando pone e non cangia le nature. Il principio senziente da sè? Nemmeno, chè ei non può eccedere il termine suo ; *ne ultra crepidam sutor*. L'ente? Peggio, chè tutta la sua virtù essendo nel farsi intuire, non ne può avere nessuna coi ciechi nati. Non avremo dunque mai un'anima intellettiva, mancando un soggetto capace di sentire l'ente. Come sperare del resto di trovare per quali passi un'anima iniziale arrivi alla completa sua sussistenza, se non può dirsi nemmeno *anima umana,* finchè non è arrivata a intuir l'ente ? Come dire che sia già un soggetto umano quel principio senziente, che ha per solo proprio suo termine *la materia?* Come fidarsi della legge, per cui Dio legò l'ente ideale alla natura umana e stabilì che *esso ente sia manifesto ad ogni individuo nuovo dell'umana specie*, quando d'un tal soggetto non può dirsi ancora, che appartenga nè alla specie, nè alla natura umana, poichè gli manca l' elemento proprio di questa, secondo il Rosmini, che definisce *la natura umana l'unione dell'ente ideale e d'un principio sensitivo corporeo?* Non sarà egli anzi a dire che in quel supposto soggetto senziente primitivo, che ha per termine la materia, non si ha altro concetto che di un bruto, individuato e sussistente, ma radicalmente incapace di elevarsi e di essere elevato a stato intellettivo, per quanto l'ente splenda e cerchi di trarlo a sè o di andare a lui per unirsegli? Certo questo non sarà autoteismo, ma brutismo; in quanto nè l'una, nè l'altra delle due fogge suindicate ci spiega punto come l'anima umana si sollevi a grado d'anima intellettiva e la lascia brutina senza vero intelletto.

Con questo pertanto il Rosmini non farebbe di noi miseri mortali se non animali illuminati, non meno favolosi o ridevoli degli animali parlanti. Quindi ne conviene vedere come meglio altrove ei dichiari la realtà dell' intelletto umano. Peccato che l' autoteismo ne sembri qui troppo più manifesto! Nei *Principii della scienza morale* volendo dare ragione di quella celebre sua definizione della legge morale, che dice essere *una nozione della mente, coll' uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane*, egli entra a fare della prima idea, cioè del suo ente ideale, anche la prima legge morale; il che lo porta a spiegare di nuovo il suo sistema di ideologia, ed in che cosa egli ponga l' intendere umano. Ed ecco com' ei ne discorre: « Fra chi percepisce, e » ciò che vien percepito vi ha una congiunzione di suo ge« nere, nella quale appunto consiste l'intendere. Questa con« giunzione (prosegue egli) fra l' oggetto dell' intelletto per« cepito e il soggetto percipiente è così intima, che di quei « due principii fa un individuo solo, senza però mai confon« dersi insieme. Quindi il lume della ragione, l' essere, è con« giunto col soggetto uomo per modo tale, che entra a for« mare parte in un senso della umana natura, giacchè l' u« manità non esisterebbe più se a lei fosse tolto l' uso della « ragione (c. 1, a. 4). » In conformità a ciò egli nell' *Antropologia* (l. 4, c. 5) definisce la natura umana *l' unione dell' ente e di un principio sensitivo, corporeo*, come già abbiamo indicato.

Abbiamo qui dunque un tutt' altro modo di costituzione dell' intelletto umano da quello con cui ce la descriveva sopra. Colà egli ci parlava della creazione dell' intelletto come d' una pura manifestazione e rivelazione dell' ente all' anima sensitiva, al soggetto umano, ente che splendendo *crea;* e conchiudevamo, che tutt' altro che essere una vera creazione di una sostanza intellettiva, che pria non fosse, questa era al più una elevazione all' atto di una potenza supposta preesistente in un' anima sensitiva, capace di sentire l' ente universale. Qui per contro troviamo un principio, un elemento nuovo, che viene a far parte della natura umana, si congiunge coll' anima sensitiva, e con lei si eleva a un individuo solo. I quale principio, o elemento nuovo, essendo l' ente ideale, l' anima razionale resta un composto di due elementi, e viene concepita dall' autore come un' incarnazione, per dire così, dell' ente stesso, che viene a congiungersi cotalmente col soggetto animale uomo, che ne fa un individuo solo con sè entrando esso a far parte della natura umana (1). *Quid inde?*

(1) Per quanto il Rosmini volesse sfuggirne a questa nuova foggia d'autoteismo doveano condurlo i suoi passi primieri. Egli disse (*nell' Antrop.*, l. 4. c. 3) « come il soggetto sensitivo non sente che il suo termine, cioè il sen-

La conseguenza sarà palpabile, che l'anima intellettiva sarà quell'ente stesso, cioè la essenza dell'ente, o Dio, o un'astrazione, secondo che si crede l'ente ideale essere una od altra cosa. E per la tanta variazione di concetti del suo essere ideale, che l'autore ci dà, ne sembra che anche dove l'autore parla d' intelletti, e d' anime razionali, e di soggetti morali, riesca impossibile che egli si faccia intendere, o intenda sè stesso, massimamente volendo in seguito riparare alle conseguenze panteistiche del suo principio, e anzi combattere quei filosofi, che divinizzarono l'uomo, e lo fecero legge a sè stesso. Poichè dal momento che ei dice che l'essere si congiunge col percipiente fino a fare un individuo solo con lui e a formare parte di sua natura, e ne dice che l' oggetto, cioè la suprema legge morale è fornita di alcuni caratteri divini, quali sono l'immutabilità, l'eternità, l' universalità, la necessità, è impossibile negare che l' uomo (considerato in quanto quell'oggetto si è già congiunto seco lui, per esservi non solo il costitutivo dell'intelletto umano, ma anche la sua legge morale), e così ogni altro intelletto non solo partecipi ai pregi dell'ente ideale, ma non sia divino e autonomo tanto, quanto lo sono l' essere ideale e la legge suprema in loro medesimi.

Per verità il Rosmini non temea di divinizzare e fare autonomo l'uomo, quando componea le opere su citate, e parlava ancora del suo ente ideale come di una cosa, che non potea definire, solo timidamente attribuendogli alcuni titoli divini; ma l'autoteismo involontariamente risulta dalle opere più recenti, in cui quell' ente idealo mediano diventa assai esplicitamente Dio (1). E di fatti già abbiamo citato il luogo, (*della*

« tito, così il soggetto, intellettivo non conosce che il suo termine cioè l'in-« teso. » Dunque è impossibile che l'anima sensitiva faccia l'enorme salto di eccedere il suo termine e divenire intellettiva; che essa capace solo di sentire, fosse anche, in ipotesi, l'ente universale, divenga capace di intenderlo sol che gli si sveli. Se si dovesse spiegare per quali passi l'anima sviluppi la sua piena sussistenza, sarebbe senza paragone più facile fare la gradazione d'alto in basso, supponendo la creazione d' una sostanza spirituale intelligente, capace di sentire la materia, e posta in condizioni in cui questa materia a lei si unisce, ed ella vi trovi occasione di sviluppare la facoltà sensitiva, che non viceversa. Nè dico ciò per approvare le ipotesi di altre scuole, che supposero l'anima posta nel corpo, come in una carcere, secondo i platonici, o in una macchina di cui si vale, come il Bonald; ma l' accenno per far vedere che il principio più nobile l'intellettivo spirituale dee dominare in tutto lo sviluppo dell'uomo e delle facoltà umane, e che l' uomo non è un animale come i bruti, anche dove se ne consideri la sola animalità, che ha simile, ma non identica con quella dei bruti.

(1) Credo non inopportuno né lontano dal vero l'indicare allo studioso che il Rosmini, il quale fornì al Gioberti i primi concetti e direi così il testo, e talvolta perfino le parole della filosofia *dell' Idea* (che spesso parodia e inverte quella *dell'ente ideale*), patì poi non raramente egli medesimo nei successivi svolgimenti e applicazioni, che diede alla sua filosofia, le influenze della sofistica e della calorosa rettorica giobertiana. Queste influenze si mostrano singolarmente nell'andare il Rosmini, nelle opere più recenti, pingendo in fogge sempre più teiformi l' ente ideale, come Gioberti avea pinta fin da

Filos. del dir., vol. 2, n. 544) ove ne dice, che l'uomo ha un *elemento divino che lo informa,* tanto che ne trae per conseguenza che Dio non può servirsi dell' uomo come di *puro mezzo,* non meglio che di sè stesso; potremmo citare mille luoghi, in cui ritorna questo elemento divino, che informa l' uomo, e molto più poi quei luoghi espressivissimi in cui ne dice che « nell'ordine di natura l'essere essenziale a « noi si comunica nella sola sua forma ideale, e questo co- « stituisce l'ordine naturale, e l' essere stesso si manifesta a « noi altresì nella pienezza della sua forma reale per grazia, « e questo è comunicazione e percezione vera di Dio e co- « stituisce l' ordine soprannaturale (*Ib.*, n. 672, e seg.). » Ora per quanto dica pure ivi che *la verità, che si manifesta a noi nell'ordine di natura, non è Dio stesso;* ella non può essere però altro questa che una logomachia, dacchè il suo ente ideale diventa l' *essere essenziale*, che si comunica a noi, e questa comunicazione, per quanto ei la chiami nell'ordine di natura solo in forma ideale, è però così reale che quell'essere viene a far parte della natura umana e ad esserne un elemento. Onde è che se vi è differenza nel comunicarsi, che fa all' uomo in natura *idealmente,* per grazia *realmente,* è differenza di forma; forma però e modo dell'*essere,* anzichè nostro. Sicchè sono due specie di incarnazioni, con cui l' essere essenziale entra in noi, in due maniere o forme, fra le quali però non vi è differenza altra, che di più o di meno, che è quella stessa differenza di modo e di quantità, che notavamo già nei passi, che citammo del *Rinnovamento,* in cui Rosmini parlando dell'ideale *in sè* volea spiegare come si terminasse in Dio e come in noi, e che riesce ora ancor più panteistica, poichè si considera l' ente ideale non più soltanto come una forma dell'essere metafisico, ma come già immedesimato in Dio, non solo come una condizione ed oggetto della nostra visione ideale, ma come elemento costitutivo di noi in noi. E di fatti ei soggiunge che « Iddio « è l' essere in sua pienezza, che fin tanto che l' essere si « comunica nella sua idealità sola non si comunica nella sua « pienezza, la quale addimanda entrambe le sue forme. Dun-

principio la sua *Idea.* Rosmini però per evitare il panteismo, volle sempre tener discosto l' ente ideale in sè dalla realtà sostanziale, e lo disse Dio solo in Dio. Gioberti per contro, non ammettendo quella separazione dell'*Idea infinita* dalla realtà, finì per confessare esplicitamente allo Zarelli che *Iddio è l'Idea,* e che *nel suo sistema l'Idea è sinonimo di Dio* (*Discorso prelim.* alla 2ª ediz. della *Teor. del Sopran.* Capolago, v. I, p. 340 e 355). Del resto Gioberti cercò altre scappatoie per difendere il suo sistema dall'accusa di panteismo, le quali si possono vedere in quel Discorso; non è caso di farne qui l'esame; noi le riputiamo tanto più infelici, che l'autore dovea in ciò smentire le sue antiche predilezioni. Il riepilogo poi, che Gioberti vi fa (all'a. 4ª) del suo sistema, contiene altri chiari indizii ed esempii delle consonanze e dissonanze del suo sistema e di quello rosminiano.

« que non può dirsi, ei conchiude, che nel lume natu-
« rale dell' intelletto si comunichi propriamente Iddio (*Ib.*, 673). »

Non può dirsi, risponderei, che si comunichi *pienamente* Dio sì, ma che non si comunichi *propriamente* Dio no. Nè ad evitare tale conseguenza, che cioè il lume naturale dell'uomo sia nella rosminiana tesi la stessa essenza dell' ente, cioè Dio, vale punto verun garbuglio di parole; dacchè la comunicazione, che Dio fa all' uomo, non è descritta dal Rosmini come effetto o segno creato del lume increato; è il lume stesso essenziale, il suo raggio, che si diparte dall' essere reale Dio e viene ad essere elemento della natura e dell' individuo umano, viene a costituirne l'intelletto. Dunque l' intelletto nella sua intima essenza è un raggio, un lume dell' essenza divina, incarnato nell' anima sensitiva, nell' animalità umana.

Per la qual cosa in tal teorica il soggetto uomo consta di tre elementi, che sono: un corpo organico; un' anima sensitiva capace non solo di sentire l' ente ideale, ma di congiungersi all' elemento divino, terzo ingrediente, che viene a formare nell' anima suindicata un sol individuo, senza confondere il di lei natural principio sensitivo con questo intellettivo; principio intellettivo cui anzi dovremmo dire per conseguenza non naturale nell'uomo, se non in modo improprio, e perchè si congiunge all' anima, mentre in sè stesso sarebbe affatto soprannaturale. Tutto questo è ben altro che la visione ideale ed oggettiva di Dio e delle cose in Dio; a noi sembra scoprirvi un travisamento e un' applicazione alle cose naturali delle idee, con cui i Padri spiegano il procedere del Verbo divino dal Padre (in quanto vi è opposizione di relazioni in unità di essenza), ne sembra un fare la mente finita una specie di Verbo divino, costituita per natura dallo splendore, anzi dall' elemento stesso di quell' essere essenziale, e che attende poi di divenire realmente identica con esso quando *per grazia l'uomo si completa, e completando cangia d'indole, cosicchè il bene comune fra Dio e l' uomo è l' essere ideale-reale, Dio stesso* (695). E di fatti poi il Rosmini ne parla della società di Dio coll'uomo, come di quella in cui « gli uomini viatori e Dio hanno in comune la divinità per « riconoscerla (virtù), per goderla (felicità) (721). » E simili cose ei dice in altri luoghi per unificare così Dio e l'uomo, che sempre meglio ne emerge l' autoteismo duplice in principio, cioè in due forme iniziali, l' ideale di natura, e la reale di grazia, che poi debbono terminare in un autoteismo perfetto di gloria. Se non che per un lato converrà dire che quell' elemento divino sia anche all' inferno nei dannati, e per l' altro, come vedremo, egli è appunto in cielo, che

l' autore vuole maggiormente limitare l' indiazione dell' uomo (1).

A riconoscere meglio l' infelicità e incoerenza di questo sistema, potremmo far ancora osservare che l' immagine creata di Dio qui non trova più luogo in veruna parte dell' anima umana, poichè componendosi questa di due sorte d' elementi, l' uno essenzialmente divino, l' altro animalesco e puramente sensitivo, manca all' intutto la sostanza spirituale specifica dell' anima umana intelligente e volente, in cui si delinea il segnacolo divino: talchè non può essere che un vestigio di Dio, come tutte le altre creature, nell' elemento inferiore! Nè l' anima sensitiva e animalesca può dirsi creata a immagine di Dio, nè l' ente ideale, ritenuto per elemento divino, può essere immagine di Dio se non increata. Ma procediamo ancora e vedremo che questo elemento divino nulla trova nell' uomo con cui possa degnamente unirsi la sua luce e il suo essere. E di fatti posto il soggetto senziente uomo anima sensitiva e animalesco organismo, con qual elemento umano suppone egli, il Rosmini, che quello divino si congiunga? Coll' intelletto umano no, perchè essc non esiste, finchè l'uomo non intuisce l' essere ideale indeterminato; l'autore stesso c' insegnò che nel soggetto-uomo senziente, finchè non è unito all' ente, è ancora da creare, da costituire l' intelletto; e di fatti egli definisce *l' intelletto* in quanto *è elemento della natura umana: il soggetto uomo in quanto intuisce l' essere ideale indeterminato* (*Antrop.* l. 3 in princ.). Dunque, dove il soggetto uomo non intuisce ancora, non v'è elemento intellettivo in lui, a cui si possa unire quel lume dello spirito. Forse coll' intelletto considerato come nuda potenza o capacità di intendere, ossia di sentire col senso intellettivo di cui discorre in più luoghi? (N. *Saggio*, sez. 5, p. 2, c. 5, oss. 2). No, perchè l' autore ne dice che « l' intelletto potenza è la facoltà d' intuire gli enti ideali determinati (*Antrop.*, I. 2 in princ.). » Dunque qui siamo ancor più indietro, chè l' intelletto non diviene potenza come di ragione, se non dopo che è creato, costituito esso stesso, e nol diviene se non rispetto agli esseri determinati. Forse s' unirà alla volontà o a qualche altra facoltà dell' anima razionale? No, perchè queste emergono poi tutte, secondo la teorica rosminiana, dall' intelletto, che ne contiene il seme. E pertanto quel divino elemento qualunque sia, comunque operi nell' uomo,

(1) Il Rosmini dice in più luoghi, che appresso vedremo, che l'anima umana è un *cotal frammento d' umanità;* ed in certo senso è vero, perchè l' uomo consta anche di corpo; non potrà poi evitare di dire che l' ente universale possibile ideale è anch' esso un frammento dell' umanità, e quell' ente è poi in ultimo Dio stesso; Dio è un frammento d' umanità, anzi d' ogni anima umana! Un frammento del frammento!

sia rivelandosegli che entrando a far parte di lui, comunque si comunichi in forma reale o ideale, non può trovare in noi altro che un principio senziente e un organismo animalesco, a cui si comunica per fare dell' uomo o un bruto illuminato, come già dicemmo, o un tempio vivo sì, anzi semovente, ma materialesco come le chiese materiali, in cui Cristo per sua degnazione viene ad abitare sulla terra, e così non mai una immagine creata di Dio. Ora che altro nome dare si potrebbe a questo autoteismo, se non di autoteismo animale? Ed è qui che va a parare, rispetto all'uomo, quell'idealismo primigenio, che dell' ente ideale fece l' idea unica, il costituente dell'intelletto, e poi dell' ente ideale fa un Dio e dell'uomo un bruto divinizzato. Nè mi pare che si potrebbe negare, che in qualunque dei due sistemi dall' autore proposti di manifestazione o di congiunzione dell'ente ideale col soggetto uomo, la proposizione, che riassumesse l' idea dell' autore con dire che: « la materia animata è il soggetto dell' intelligenza uma- « na », non andrebbe lungi dal vero, ciò che vale a dire, che il sistema conduce a un materialismo tanto più informe quanto più si vorrebbe nobilitare.

CAPITOLO VII.

Mutazione progressiva e radicale nella teorica dell'ente ideale. Come l' autore spieghi la costituzione dei soggetti creati puramente intellettivi, e lo stato dell' anime separate dai corpi. Singolare confronto dell' umiltà cristiana coll'annichilamento panteistico.

Fermiamoci un momento ad osservare come in queste teoriche, colle quali tanto variamente viene spiegato l'uomo, si vengano svolgendo le perniciose conseguenze di quella prima supposizione gratuita della sussistenza oggettiva e *sui generis* dell' ente ideale, e si renda sensibile il doppio vizio della speculazione rosminiana contraddittoria in sè medesima, contraddittoria alle verità le più certe; e si venga, dico, svolgendo per una certa necessità intrinseca che quell' ente indefinibile si trae dietro ; ente di cui l' autore non può parlare senza definirselo in mente; onde è condotto a definirselo variamente volta per volta secondo l'occorrenza della materia, che tratta.

Abbiamo veduto che nel *Nuovo Saggio* l' ente ideale era proposto semplicemente come *la forma delle nostre cognizioni, il lume dello spirito*, e sebbene già vi si dicesse che egli *costituisce l'intelletto*, l'atto di questo ente non era spiegato che come di quello che « *trae* il nostro spirito come « suo oggetto in quell' atto essenziale, che si chiama poscia

« intelletto, e che lo rende idoneo a vedere quest' ente in « relazione ai modi particolari (*N. Saggio*. sez, 5, p. 2, c. « 2). » Avevamo in ciò, sebbene confusamente, accennata l'esistenza d'uno spirito o soggetto intuente, di un oggetto intuibile intuìto, e tale dottrina potea parere una variante di tanti altri sistemi intorno alle idee innate e alla origine delle idee (e non alla origine degl' intelletti creati), variante non diametralmente discosta dalla dottrina delle scuole e di San Tommaso colà citata: *Obiectum intellectus est ens, vel verum commune*, sebbene mal vi quadrassero poi le descrizioni della natura di quell'ente ideale e della sua misteriosa sussistenza, e dell'essere l'unica forma di tutti gli intelletti.

Nei *Principii della scienza morale* quell'ente, idolo proteiforme, non ci comparve più soltanto come oggetto d' uno spirito intuente, ma come un principio, che entra proprio a far parte della natura umana e a congiungersi in un individuo solo col percipiente, senza confondersi con lui, sicchè lo spirito intuente rimane composto di due elementi sussistenti, di cui l' uno non è il modo dell' altro ; l' aver teoricamente supposto da principio quell' ente come oggettivo , e non modale e inerente alla mente umana, richiese che, volendo dichiararne poi in qualche modo l' unione pratica e reale col soggetto intelligente, si spiegasse quale congiunzione di un elemento, ossia di un principio diverso da quello del soggetto stesso, ed ecco che dalla quistione dell' origine delle idee si passò a trattare dell' origine e sostanza dell' intelletto.

Ma nell'*Antropologia* doveasi più di proposito spiegare che cosa fosse propriamente nell' uomo l' intelligenza creata, e perciò bisognava spiegare qual fosse la base di questo principio intuente , di questo spirito, a cui l' ente si congiunge. Ora, considerando il soggetto uomo, astratto dall' ente costitutore dell' intelletto, non vi rimase più che un' anima sensitiva, un principio senziente animalesco. Come farlo intelletto ? Coll' aggiunta dell' ente. Ma come aggiungere l' ente, qual oggetto percepito a un soggetto, in cui nulla tuttora vedeasi di facoltà di percepire? Ecco quindi la necessità di ringagliardire la forza dell' ente stesso, il quale, secondo la teorica dell'*Antropologia*, non trae più solo a sè lo spirito umano, qual lume ed oggetto suo, come nel *Saggio*, nè solo più vi si congiunge in unità d' individuo e di natura , come si dicea nei *Principii*, ma diviene rivelatore e creatore dell'intelletto, e anzi *toccando esso il principio sensitivo, lo cangia di natura*, ovvero manifestandosi, rendendosi intuibile, rivelandosi al principio senziente, vi crea l' intelletto, che prima nè era quel principio senziente, nè era in lui. Ora come sostenere, checchè dica il Rosmini, l' identità del soggetto senziente, che, mutata natura, diviene intellettivo? E di più

come provare in qualche modo tal potenza dell' ente? Ecco che già si dice che *è parte di Dio*, che la sua operazione è quella di Iddio stesso Creatore, che interviene coll' uomo nella moltiplicazione degli individui umani, il che vale a dire che l' ente e Dio s' immedesimano nell' opera loro, poichè l' ente non compare punto qui quale istrumento creato di Dio creatore; la qual parte di Dio resta poi il principio attivo supremo in quel nuovo soggetto divenuto da senziente intellettivo, e ciò per forza della definizione del soggetto data dall' autore stesso (*Antrop.*, I. 4 in princ.); epperò in tale sistema bisogna mutare le solite definizioni dell'uomo, e della natura umana, sicchè la natura umana *diviene l'unione dell' ente con un principio sensitivo corporeo*, l'uomo, il soggetto individuo non è più che *materia* animalesca e *idea*, cioè ente ideale. E di fatti come quella definizione della natura ce la diede espressa Rosmini, questa dell' uomo ce la suggerisce, ove dice che «il principio, il soggetto intuente, « ove si tolga a lui *la materia e l' idea*, potrebbe assomi- « gliarsi ad una indeterminata possibilità, cioè ad una ma- « teria prima meramente in potenza, che non sussiste cer- « tamente in sè stessa, ed è un nulla (*Ib.*). » Ora è facile vedere da tutto questo che non rimane più luogo a spirito creato essenzialmente intellettivo e volitivo, che non resta nell'uomo altra base della sua esistenza che *il principio sensitivo corporeo*, che non merita nemmeno il nome d'anima umana, e alla fine non riceve più dal Rosmini se non il nome di *materia*, a cui si unisce quella magica parola d'*idea*, altrimenti detta ente ideale. Parola questa che se esprime un che, quale ci viene descritto ai luoghi citati dell'*Antropologia* e delle opere più recenti rosminiane, dotato di intelligenza, di immortalità, di eternità, in somma un elemento divino e una comunicazione di Dio, una partecipazione alla sua natura, ci reca a pensare ad una specie di incarnazione dell' essere divino nell' animalità, o almeno ad una teurgia, che in lei si svolge inesplicabilmente; e se per contro per quella idea o ente ideale non si vuole esprimere niente altro che l' ente descritto nel *Nuovo Saggio*, ente astratto, universale, possibile, che nulla afferma, nulla nega, e distinto da quanto appartiene al reale, ci lascia il più completo nullismo d'ogni principio pensante nell' uomo ridotto al puro e materialistico sensismo.

A noi sembra di potere da tutto questo rilevare una doppia gradazione della teorica nella mente stessa dell' autore; doppia diciamo, perchè da un lato egli venne variamente spiegando il modo, in cui l' ente indefinibile si termina in Dio e in noi, cioè negli esseri reali ed esistenti; dall' altro egli venne variamente definendo la natura dell'ente stesso e della

sua azione e potenza. La quale gradazione si fa manifesta anche nelle espressioni dell' autore., che talvolta si allegra di certe *singolarissime verità* come allora scoperte, e non ancora perciò prevedute nelle opere anteriori; il che indica che la teorica rosminiana non era ancora matura nella mente dell' autore, quando ne pose il fondamento, che per essere questo rovinoso o almeno mal definito, e per averlo voluto ritenere, egli ha dovuto mutare spesso maniere di spiegare quel primo concetto ad evitare gli scogli che incontrava per via, senza accorgersi che quel tanto d'attività, di realtà, di divinità, che veniva aggiungendo nelle opere posteriori all'ente ideale, rendea sempre più inesplicabili le prime teoriche che avea dato della sua natura e della sua unione alle cose esistenti, contraddicea a quelle riserve con cui egli ne avea voluto escludere ogni interpretazione panteistica, e l'obbligava ad usare molte ambagi di idee e di espressioni senza schivare di oscillare fra l' idealismo ed il sensismo, e fra i diversi modi, spesso contraddittorii o inconciliabili, nello spiegare le medesime cose (1). Nè io ciò dico ad accusa dell'autore, che raccolse i suoi principii ideali dalle scuole eterodosse sì, ma quando non ne era ancora conosciuta tutta la rea tendenza, e quando autori, che godeano grande fama fra i cattolici, ne manipolavano anche essi i veleni, credendo di poterli convertire in alimento della filosofia buona e sublime. Se non che non crederei di venir meno al dovuto rispetto, se dicessi che mancò il Rosmini nel procedere tanto arditamente alla applicazione del suo prin-

(1) Riepiloghiamo a modo d'esempio alcune delle tante fogge impiegate dal Rosmini per esprimere ciò che è ed opera l' ente ideale in noi, queste locuzioni non sono sempre traslati, e, dove fossero traslati, non dovrebbero esser contraddittorii fra loro. *L'ente costituisce l'intelletto*, sia, è questa una parola generica che può ricevere molte spiegazioni. L' ente *è lume ed oggetto dello spirito.* Dunque potremo credere che sia come un mezzo, una condizione, *sine qua non*, dell'esercizio dell' atto intellettivo? No, perchè ci si dice che l'ente *trae lo spirito all'atto, che si chiama intelletto;* dunque all'atto primo in cui sta la sussistenza dell'intelletto., e non solo al secondo in cui se ne esercita la facoltà. L'ente *è legato*, o *si congiunge* al soggetto umano come *parte di sua natura* ed *individuo.* Dunque è un elemento dell' umanità. Ma no, perchè si dice altrove che l'ente *crea* l'intelletto. Dunque non è parte nè della natura, nè dell'individuo umano, che non creano sè stessi. L'ente *si rivela, si manifesta come splendore del volto di Dio, parte di Dio stesso* (locuzione scritturale la prima *signatum est super nos lumen vultus tui;* ma non già la seconda, poichè quel lume, che Dio segna in noi, la Scrittura nol dà quale parte di Dio, ma qual lume creato), intanto se l' ente si *rivela*, non *crea*, ma ha bisogno di trovare un soggetto creato cui rivelarsi. L'ente *è trovato dall' animale moltiplicato per generazione fisica*, e questi *ne attinge il lume dell'intelletto.* Dunque questo intelletto non che esistere era già capace di intuire, sol che si imbattesse in quel lume. Eppure no, perchè l'ente traendolo ne *cangia la natura;* la cangia no, *la solleva a più alto stato.* Dunque nè crea punto, nè muta veruna natura, ma solo eleva, sublima una natura inferiore, come fanno la grazia e il lume di gloria, che però non ci fanno intellettivi da sensitivi, ma dànno all' intelletto una virtù, che non potea avere per natura. Ora con tanta ricchezza di modi per la costituzione dell'intelletto, questo sarà egli poi ben costituito? V' ha da credere anzi piuttosto che rimanga annullato. Nel solo su citato capo 4, l. 4 dell' *Antropologia* si trova una buona parte di queste anfibologie o contraddizioni.

cipio senza restringere ai sommi capi la sua teorica, e farsi a riguardare che razza di ente divenisse di fatto quel suo; che sorta di prodotti gli desse, quando valeasi di tale concetto a trattare della natura divina ed umana, dell' uomo individuo, dell' intelligenza creata, e come poi vedremo anche dell'ordine morale dell'universo, e di tutto ciò che vi si comprende; senza confrontare pian piano le sue speculazioni coi dati certi della scienza rivelata, e non rivelata, cercandone le nozioni esatte e precise, e non discorrendone a caso, o colla manifesta tendenza a interpretarle nel senso di un sistema (1). Ed ora ciò premesso, che riuscirà con quello che ne rimane a dire più chiaro, torniamo in via a vedere come le tenebre

(1) Questo desiderio di cercare conforti e rimedii da ogni parte a un sistema, rovinoso e pernicioso fin da principio, reca spesso il Rosmini a sciorinare un' erudizione biblica e patristica, che o non prova niente di quelle tesi puramente filosofiche, che egli intende stabilire, e di cui nè lo Spirito Santo nè i Padri nei loro libri dommatici vollero dar lezioni, o anzi contraddice alla mente dell' autore, ove è stiracchiata per trovarvi qualche analogia coi suoi concetti. Ne abbiamo dati e ne daremo qua é là degli esempii; mi pare che se ne trovi uno solenne nel fine del su citato capo 5 dell' *Antr.*, I, 4, ove è citata una lunga filza di santi Padri e dottori, e di testi scritturali ancora, per provare che gli uomini comincino tutti ad esistere in virtù di quell' atto stesso di creazione, col quale Iddio ha fabbricato ed avvivato il primo parente, non già, soggiunge, che esistessero a quel tempo, ma che vengano ad esistere in virtù di quell' atto. Il che tutto è pure anfibologico, poichè i testi allegati insegnano bene che Dio creando il primo uomo creò la natura umana, come un tipo, un seme, un principio di molti futuri individui, del che niun dubita; ma tutti convengono poi che le anime razionali, non essendo prodotte dall' uomo generante, non preesistendo al momento della formazione del corpo, essendo sostanze, sono create da Dio quando sono infuse nei corpi: *Animae simul creantur, cum corporibus infunduntur* (S. Tomm., *Summ.* 1, p. q. 118, a. 2; e ib. q. 90). Il modo è misterioso, ma se stessimo al Rosmini e supponessimo che in quell'atto primitivo, in cui Dio creò il primo parente, Dio avesse creato nell' uomo il principio sensitivo, e legato l' ente ideale alla natura, quali elementi delle anime tutte future, ne verrebbe che queste, non essendo state create in principio, come esistenti, non venendo all' esistenza quando vi vengono se non in virtù dell' atto di creazione del primo parente, si dovrebbe dire per necessità che le anime razionali individuali non furono nè sono create mai propriamente da Dio. Ne verrebbe anzi che Dio creò da principio la sola materia, e le diede leggi, cioè che creò in origine nell' uomo un principio sensitivo moltiplicabile, dettò una legge per cui l' ente ideale dovesse irrevocabilmente unirsi a ogni moltiplicazione individuale di questo principio; onde ne sembra che si dovrebbe conchiudere che Dio non creò anima razionale nemmeno in Adamo, che non è nel suo individuo diverso dai posteri, ma dovea essere pur egli il principio senziente unito all' ente, *idea e materia.* Il che se quadra colle altre parti della teorica con cui involontariamente s'esclude il concetto di un' anima intellettiva sussistente, non quadra punto colla dottrina dommatica e colle parole dei Padri, come sopra citati dal Rosmini; i quali in quei passi recatine non si attentarono a spiegare il mistero del modo della creazione delle anime, nè del domma secondo cui *in uno omnes peccaverunt*, ma spesso equivocarono nei nomi di natura e di individuo, parlando della creazione del primo uomo, in cui fu pure creata la natura, senza voler escludere che le anime dei posteri non sieno create da Dio quando sono infuse nei corpi. Tant'è anzi che la stessa natura umana fu creata così fin da principio che non era completa in tutta la sua pienezza se non in due individui, creati l' uno dopo l'altro con due atti distinti di Dio, che creò la donna per l'uomo, ma la creò, come ne dice Paolo (I Cor. 11), pigliandone la materia corporea dalla carne d'Adamo, come per Adamo l'avea presa dal limo della terra. In tutto ciò v'è del mistero, noi nol possiamo intendere, e volendone cercare il modo, troppo facilmente se ne alterano le nozioni dommatiche.

si facciano nelle teoriche rosminiane, intorno alla spiegazione delle nature finite separate da animalità, peggiori che non le abbiamo, cred' io, palpate nell' *Antropologia*.

Poichè se all' autore venne in soccorso l' animalità dell'uomo, per trovarvi un soggetto individualizzato da potere comunque portare a stato intellettivo, nelle sostanze spirituali separate non ci essendo tale agio, che cosa sarà l'intelletto, che cosa la sostanza e l' individualità intellettiva? Ricordiamo la base già posta dall' autore che, *l'ente ideale costituisce non solo l'intelletto umano, ma ogni altro intelletto ancora.* Ora se manca il soggetto sensitivo ed animale nell' Angelo, qual altra sostanza vi troverà l' essere ideale per manifestarsi, rivelarvisi e creare con ciò (con una qualunque siasi creazione ideale) l'intelletto? Qual altro elemento e principio, per congiungervi il suo in un solo individuo? Qui è dove il panteismo ideale sembra più manifestamente spirituale, o meglio trapassar ne sembra al nullismo.

Dapprima ne dice il Rosmini che « noi non abbiamo spe- « rienza di un soggetto meramente intelligente, non avendo « sperienza che dell'umano, ad un tempo animale e intellet- « tivo, ond'è che non abbiamo se non la via dell' astrazione a « conoscere, e formarci il concetto d'un soggetto meramente « intellettivo (*Antrop.*, I. 4, c. 3). » Ma se il soggetto uomo nel suo elemento primigenio non era che un principio senziente, e al trar de'conti l'intelletto era l' ente ideale, astratta l' animalità dell'uomo, non resta più per l' Angelo, ossia per l' intelletto separato da questa, un soggetto cui quell'ente si possa rivelare. Parla sibbene l' autore di spiriti, ma di spirituale non si vide nell' uomo che un principio sensitivo individualizzato per energia della materia animata o animale, e dove tutto questo manca le sue definizioni dell' intelletto non ci permettono di vedervi nulla di sostanziale, che possa da sè sussistere individualizzandosi e personificandosi, nè verun soggetto vediamo, nelle nature separate da ogni materia ed animalità, a cui l'ente ideale si possa congiungere. Resterà pertanto questo il solo ed unico elemento della natura angelica, e così soggetto oggetto di lei (1). Quindi ricordando ciò, che già

(1) Rosmini definisce la sostanza « quell'energia per la quale gli esseri at- « tualmente esistono, ossia quella energia, che costituisce la loro attuale esi- « stenza (*N. Saggio,* sez. 5, p. 4, c. 2). » Nell'*Antropologia* la dice «l'atto onde « un' essenza sussiste (L. 4, Defin.). » Ora è facile il vedere che nel soggetto uomo, generato fisicamente, avevamo nel principio senziente un'energia per la quale questo soggetto sussistea, era in attuale esistenza, sebbene quella sostanza fosse per ogni verso sproporzionata a divenire intelligenza. Ma nelle nature prive d'animalità quale energia si ha che ponga la loro sostanza, e le individualizzi, onde si possano dire *soggetti,* a cui l'ente ideale si riveli, o li tragga a sè, o lor si congiunga? Diremo in genere che sono un principio senziente capace di sentire l'essere in universale? Ma allora li confonderemmo, secondo il Rosmini, coll' anima umana, così da lui definita sopra.

sopra citammo, che *il soggetto intellettivo non conosce che il proprio termine cioè l'inteso*, questo soggetto intellettivo puro non sarà se non l' essere ideale che intende sè stesso. E di fatti l' autore prosegue: « Se il soggetto intellettivo « non comunicasse punto col mondo reale, o fosse meramente « intellettivo, la sua esistenza non sarebbe che nel mondo « delle idee. Queste idee, questi enti ideali, oggetti del suo « intendere, potrebbero limitarsi a sol quello che forma la « base dell'intelligenza umana (e di tutti gl' intelletti, come « disse altrove), l'essere universale indeterminato. Limitata « così l'intelligenza a questo solo oggetto, che non presenta « niente di finito, niente di sussistente (1), e che è privo di « qualsivoglia varietà, di qualsivoglia confine, la esistenza di « un tale soggetto sarebbe pure indefinibile, perocchè non « sentirebbe sè stesso; sentirebbe, o piuttosto intuirebbe solo « l' essere, *esisterebbe nell'essere intuìto*, niuna azione si « darebbe, niun movimento, nè pure una vera passività nel « senso comune delle parole, giacchè l'essere non usa *forza* « a farsi conoscere, niun ritorno sopra sè stesso. L'intelli- « gente in tale stato sarebbe tutto assorbito dall'essere, dove « rimarrebbesi eternamente nascosto a sè stesso, e nascosto « a tutte l' altre cose che sono (*Antrop.*, l. 4, c. 3). » È chiaro adunque che questo soggetto supposto è un nulla in sè stesso, ovveramente che il Rosmini non può farsi veruna idea d' un puro spirito creato intelligente, ed è in necessità o di annullarlo o di farlo Dio, secondochè intende il suo essere ideale come un' astrazione, o come una realtà, che non sussiste di fatto che in Dio stesso. Ciò però non toglie che Rosmini non tenti di costituire e individualizzare un tale ente, cui manca per esistere la prima base, cioè una sostanza propria; e come fa l' autore per costituirlo, per dargli *sentore di sè*, cioè coscienza? Egli lo vuol fare sensitivo, e porlo in comunicazione col mondo reale; ma in quale sostanza starà la sua *realità* propria e individuale, senza della quale non può sentire passione, nè esercitare azione? (2) Ecco adunque che al modo che il principio senziente umano è, secondo lui, costituito e individualizzato dalla materia, che costituisce il suo modo di essere, qui pure il mondo reale, cioè un essere o un aggregato di esseri, un *non io*, hanno da

(1) Come ciò s'accorda a capello colla sua teorica dell'ente ideale, che ha un modo di sussistere suo particolare? A tale teorica però possiamo dire che l' autore rinunziò, dacchè nelle opere ultime ci parla dell'essere ideale come di Dio stesso, che si comunica idealmente, come abbiamo veduto.

(2) Il Rosmini dichiara più volte di porre il principio d'individuazione nella realtà (*Antrop.*, I. 4, c. 1, art. 5, e *Teod.*, n. 618). Ma qual è la realtà intellettiva sussistente nell' angelo? Esiste forse anche in questo un principio sensitivo diverso da quello intellettivo, come credette averlo nell'uomo dalla sua animalità? E qual sarà questo, per essere diverso dal *senziente corporeo*?

divenire in certo modo i creatori di quell' *io*, che sono le intelligenze pure. E poichè tuttavia ne molesta il difetto di sostanza senziente primigenia, su cui il mondo reale eserciti la sua azione limitativa per individualizzarla, forse dovremo immaginarci anche per questi esseri l'esistenza d'un principio spirituale, indefinito, inesausto, che limitato dagli esseri reali, che lo circondano, analogamente a ciò che fa la materia rispetto al principio animalesco, si concretizza in individui, senza però che di tal sostanza spirituale sappiamo nulla, chi l' abbia fatta e dove esista fuori dell'essere ideale reale (1). Nel che però avremo ancora un inconveniente, il quale sta in ciò che quell' intelligente, essendo nel primo stadio di sua esistenza tutto *assorbito dall'essere*, l' essere per porlo in commercio col mondo reale, e metterlo in grado di venir concretizzato nel mondo reale, lo dovrebbe emanare (2). Dunque per un lato abbiamo un supposto intelligente che, se non è nulla più che intelligente, è ignoto a sè stesso, è sempre nascosto e assorbito nell'essere ideale intuìto, elemento sentito dall' intelligenza sua, e abbiamo necessità che l' essere metta fuori di sè questo intelligente trascendentale, accordandogli una facoltà di sentire (non già consistente soltanto nel senso intellettuale, con cui sente l'essere ideale, chè questo è già in lui che sente come tale l'oggetto ideale intuendolo), ma un senso, che se non sarà animale, sarà di qualche terza specie, per cui possa sentire il mondo reale. Facciamo poi qui, che ne sembra ben caso, un' ipotesi.

Se a Dio fosse piaciuto di creare un solo angelo intelligente, e niente altro; quell'angelo eternamente nascosto nell' essere o negli esseri ideali intuìti, non conoscerebbe egli sè stesso? Secondo il trascendentalismo rosminiano ne pare di no, a meno che, dando a quell'essere intelligente un sentimento « l'essere infinito, che a lui come intelligente si mo- « stra sotto forma d' idea, gli si comunicasse altresì come « sostanza, perchè egli allora avrebbe il massimo dei senti- « menti, *sentirebbe Iddio* (Ib.). » Dunque Dio non potea creare un angelo solo, perchè non avrebbe questo provata l'op-

(1) Vedi la *Teodicea* (n. 951, in nota) ove l'autore applica alla natura angelica il ragionamanto fatto per ispiegare il modo per cui il soggetto umano perviene a cognizione; quindi anche negli angeli *distingue in quanto all'ordine, non in quanto al tempo*, *la creazione della loro realità soggettiva dalla comunicazione della luce intellettiva... ovvero dell'oggetto, che informa le angeliche menti.* Dunque anche questa semplicissima natura angelica scinde in due parti e vi suppone un oggetto reale, senziente, dotato di sentimento, e che dee poi salire a stato intellettuale per grazia dell' ente taumaturgo.

(2) « La dottrina dell' assorbimento della realità è conseguente a quella « dell'emanazione », sono parole del Rosmini (*Teod.*, 724 in nota). Dunque possiamo intervertire la proposizione, l'assorbimento necessita l' emanazione, se l'essere assorbito ha da essere posto in comunicazione col mondo esteriore.

posizione d'un *non io* creato, che lo limitasse e individualizzasse, o almeno creandolo non si saprebbe dire che sorta di dono gli avrebbe fatto, e quale efficacia di vita e d'atti vitali questa creatura avrebbe ricevuto dal dono dell'esistenza; perchè, creandolo in tal condizione, Dio n' avrebbe fatto un essere vivente nel solo mondo delle idee, idee che in tal caso sussisterebbero in Dio solo, e che farebbero di quell' angelo un essere indeterminato, indefinibile, inseparabile da Dio (1). Se non che ben piuttosto ne pare che noi avremmo a dire, che un tal essere non sentirebbe Dio, ma sarebbe egli stesso Dio, non solo in idea ma in sostanza, sarebbe una persona divina; poichè altra sostanza qui non si trova, a cui quella ideale comunicazione si possa fare. Oltrechè come spiegarci, e come intendere quelle parole rosminiane: *comunicazione di Dio come sostanza*, parole inintelligibili *in humanis* e nelle creature? (2) Da ciò potremmo cavar poi tante altre

(1) Il Rosmini sarebbe molto imbarazzato a dire se questo supposto soggetto viva o no, attesa la definizione, che esso dà della vita, e l'applicazione, che ne fa in un caso identico a quello, di cui ora parliamo. Egli dice: « Noi abbiamo esaminato in che cosa consista propriamente la vita, e l' abbiamo « posta nel sentimento, avente per termine qualche cosa di reale (*Antrop.*, « lib. 2), onde l'anima priva di sentimento e solo intuente l'idea manca della « sua propria vita (*Append. alla Teod.*, n, 49). » In conseguenza di questa definizione della vita egli chiama *morte* le anime separate, e inventa per esse una particolare risurrezione naturale e soprannaturale, della quale parleremo fra poco. Applicando ora al caso nostro la definizione suddetta si troverà certo, che l'Angelo, il quale fosse stato creato solo e non fosse stato ammesso alla comunicazione con Dio come sostanza (il che nel linguaggio del Rosmini significa la grazia o la gloria soprannaturale), non avrebbe vita propria, cioè non sarebbe vivo; egli sarebbe morto *a priori*, un morto nato come l' anima diviene, secondo *il* Rosmini, morta quando perde col corpo il termine reale del sentimento. Una morte *a priori* equivale a dire che quel soggetto intelligente non è mai uscito dal nulla; che l'idea o l'essenza non ne fu mai realizzata, per parlare col frasario rosminiano. Questo però fa a pugni col supporre, che esso intuisca l'ente ideale; se intuisce, dovrebbesi credere che esso esista e viva d' una vita propria, e ne faccia il primo atto. Le incoerenze sono solite nei sogni.

(2) Si può capire che ad un intelletto finito si comunichi l'idea, cioè la cognizione di una sostanza, e che se questa è l' idea e cognizione di Dio, dell' essere infinito, ciò lo elevi e lo feliciti nel pieno appagamento del senso intellettivo, con cui abbraccia la verità. Ma non so capire come se gli possa comunicare la sostanza dell' essere infinito (o *l'essere infinito come sostanza*, il che mi pare tutt' uno) con attribuirgli un nuovo sentimento, che non è più quello del senso intellettivo, già immanente nella prima intuizione ideale. Ora questa comunicazione dell'essere infinito *come sostanza* escluderà ella la sostanza propria dell' intelligente per porsi a suo luogo? Allora questa diviene Dio nè più nè meno. O soltanto supernaturalmente si aggiungerà a questa per divenirne il supremo principio, e allora avremo in questo intelligente due sostanze (come già notammo nell' uomo), cioè una divina, l'altra creata, e sarà un autoteismo spirituale, per cui l' intelligenza diviene *una nuova persona* (V. *Teod.*, 767 che dà lume a ciò), cessa di essere persona creata, e diviene in forza del suo principio supremo persona increata. Questo diciamo, fatta astrazione dal primo imbroglio, che nelle intelligenze separate non troviamo nessuna sostanza naturale, cui elevare, come nel soggetto umano avevamo la sostanza animale; il che ne reca a travedervi più ancora un panteismo reale, che un autoteismo spirituale. Lasciando poi questi arzigogoli, in cui certo è difficile afferrare l' idea dell'autore, che rispetto, e tracciarne le conseguenze, che non mi paiono rispettabili, chiederei che cosa resti di proprio, d' esclusivo, di incommunicabile nell' essere infinito, in Dio, quando ha comu-

cose, e fra l'altre che l'angelo è degradato, e discende dalla eccelsità del suo esistere nascosto nell'essere, quando viene ad avere commercio col mondo reale, e cessa di essere meramente intelligente per divenire anche soggetto senziente, scendendo non solo dal mondo delle idee, ma dal suo stato d'assorbimento nell'essere (cioè in Dio) per venire a far parte dell' universo reale.

Le conseguenze di tale teorica intorno alle intelligenze, di cui però l'autore non fa al luogo citato applicazione espressa alla natura angelica, ma che viene da sè stessa, poichè ivi parla in genere del soggetto meramente intellettivo, sono poi notabili, ove egli propriamente l'applica alle anime umane, separate dai corpi, dopo morte. « Colla morte, dic' egli « (*Teodic.*, I. 3, n. 848), rimane distrutta la umanità; per« chè sebbene rimanga l' anima immortale, l'anima sola non « è l'umanità, ma un cotal frammento dell'umanità super« stite alla distruzione. Chè all'anima senza il corpo, priva « dell'istrumento acconcio a presentarle gli oggetti reali di « sue cognizioni, non rimane per sua natura che un atto « immobile di intuire l'essere ideale, senza potere avere co« scienza, nè riflessione, nè libertà senza straniero soccorso; « onde in tale stato non può per sè stessa nè conoscere, « nè celebrare il suo fattore. » E notisi che con ciò l'autore non intende parlare soltanto di una prolungazione dello stato preternaturale di ignoranza dei bambini, e altri che fossero morti prima di acquistare cognizione veruna, esso v'include la dimenticanza d'ogni sapere acquistato, e tale stato suppone come naturale per sè e comune all'anime intelligenti,

nicato sè stesso all' essere intelligente in forma di idea, e *come sostanza?* Poichè quando si comunica in forma di idea, pare bene che si comunichi come un' idea che non è un nulla, cioè come idea d'una sostanza, tanto più che già sappiamo che l' ente non è un astratto, e si immedesima nel reale. Ora Dio, *ente ideale reale*, comunicandosi in idea, opera realmente sull' intelligenza creata, opera dunque, cioè si comunica già in questa come sostanza. Rosmini definisce *l'essenza*, dicendo, che *è ciò, che si vede nell'idea* (*N. Saggio*, sez. V, p. V, c. 1; e *Filosof. del Dir.* v. 2, p. 683 in nota). Dunque rappresenta l' idea come quella che fa vedere un' altra cosa, cioè l' essenza, la quale distinta così dall' idea, non può esser altro nell' essere assoluto (in Dio) che la realtà; la quale realtà nel sistema rosminiano converrà dire rendersi intuibile all' intuente, mediante l' idea o la conoscibilità. Rosmini definisce poi, come poco fa riferivamo, la sostanza: *quell'energia per cui gli esseri attualmente sussistono, e che costituisce la loro attuale sussistenza, l'atto onde una essenza sussiste.* Quindi ricadiamo necessariamente a dover concludere che se Dio si comunica all' intuente; non può comunicarsegli che come *un'essenza in atto*, o attuata, avente *l'energia* di comunicarsi, di farsi conoscere; onde anche nella supposta comunicazione meramente ideale Dio se non comunicherebbe la sua sostanza, si comunicherebbe però *come sostanza.* Questo rende sempre più chiaro ciò, che dicevamo sopra, che la visione ideale implica la visione della sostanza assoluta; il che il lettore ricorderà. Del resto qui mi basta far vedere che con queste sottigliezze o si trascende tutto il reale e si spazia in un idealismo nullistico, o si cade in una trista realtà di forma sottilissima, ma non meno perciò panteistica; e ciò sempre perchè è impossibile dar una sussistenza vera all' ideale fuori di Dio e della creatura.

la cui natura suppone che sia tale da nulla intendere, nè potere di fatto, tolte dal corpo. E poichè dalla cristiana teologia ei sa benissimo, che tale non è lo stato delle anime separate, esso suppone due risurrezioni succedenti in virtù di Cristo, e perciò ambe supernaturali, colla prima delle quali in certo modo Ei risuscita l' anima, restituendone *la vita operativa che altrimenti avrebbe perduta*, ed asceticamente ne dice che «l' anima del credente al punto stesso, in cui perde la « vita terrena, è tratta in comunicazione della umanità SS. « di Gesù Cristo, che la viene a prendere al suo letto di « morte, secondo le parole evangeliche; » parole, che non troverà mai, poichè fra i *credenti* pur troppo certamente ve n'hanno al cui letto Cristo non viene. La seconda risurrezione, s'intende, è poi quella del corpo. Ora si è egli in virtù della grazia supernaturale di Cristo, e per essere *tratte in comunicazione colla umanità SS. di Cristo*, che l' anime purganti e le reprobe soffrono, e queste l' inferno pria della risurrezione dei corpi? O dovremo dire che non soffrono? E in vero l' autore ci dice che « in una condizione siffatta » (in quella cioè, che descrisse, in cui l' anima separata non ha più veruna natural conoscenza di sè, nè esercizio di alcuna potenza), « in cui naturalmente non rimane loro altro che « il solo atto immanente dell' intuizione dell' essere, non pa- « tirebbero dolore, anzi l' intuizione dell' essere avrebbe con- « giunto un leggiero senso dilettevole (*Teod.*, app., n. 48). » Non così San Tommaso e gli altri dottori, che dicono bensì che, tolto all' anima il corpo, Dio le partecipa altri mezzi per istrumento di sua attività intellettiva, ma espressamente aggiungono che non perciò lascia d'essere naturale questa potenza e cognizione, e che anzi sono in certo modo più libere nell' intendere le anime sciolte dal gravame dei corpi, che non quelle a corpo mortale unite (*S. Tomm. Som.*, p. 1, q. 87, a. 8; q. 89, a. 1; *ib.* a. 2. V. S. Girol., *ep. ad Pamm.*). Ma il Rosmini ne giunge a dire che, senza quel soccorso divino suddetto, l' anima divisa dal corpo *sarebbe uguale ai bruti*, nell' essere spoglia di coscienza (*Teod.*, app., 49. *La Soc. e il suo fine*, p. 486) (1).

(1) Si veda il Leroux Pietro (*Réfutation de l'éclectisme*, p. 2, § 6, e seg.). Secondo il Leroux è radicalmente falsa l' idea, che finora si ebbe dell'uomo, e della sussistenza e attività dell' anima umana, dopo la morte del corpo. L' uomo non è spirito e corpo uniti, ma è *indivisibilmente spirito-corpo*. (Ciò può dare qualche lume sulla teoria del Rosmini intorno alla *percezione sensitiva corporea*, radice feconda di sensismo; sul che rimandiamo il lettore al Sola, *Studio* 5). Continuando adunque col Leroux, esso ci insegna, che l'*io*, il principio, che in noi sente, pensa e vuole, non può essere considerato come avente la coscienza della sua esistenza indipendentemente dal corpo, a cui è intimamente unito. Esso non ha il sentimento della sua identità, nè memoria delle sue passate manifestazioni, se non in quanto gli organi gli rappresentano le traccie e le rappresentazioni di tali manifestazioni. Dietro tali principii il Leroux non esita a dire che rotta l' unione del corpo coll'*io*, col prin-

Dal che tutto noi vediamo che di quel versatile ente, per quanto ingegnosamente e argutamente il Rosmini s'adoperi a voltarlo in tutte le maniere per fare, che si accordi colle create sostanze, e serva a spiegare, anzichè a sovvertire i

cipio pensante, questo perde il sentimento della sua identità e personalità; e da ciò egli conchiude, che la memoria non è che il debole suggello della vita; la morte è un fenomeno, un sonno, in cui le nostre idee, le nostre sensazioni, i sentimenti si trasformano nella più grande dimenticanza, per dare luogo poi alla metempsicosi, in cui la forza potenziale del nostro essere si aumenterà dopo quel passaggio a stato latente. Paradiso, inferno, immortalità personale sono chimere (*De l' Humanité,* t. 1). Rosmini che non voleva far ridere i polli in Italia colla metempsicosi, inventò una risurrezione di sua fattura per virtù *dell'umanità di Cristo, che trae in comunicazione l'anima* del defunto; il che però ci riserviamo a dimostrare altrove riuscire alla metempsicosi la più strana di tutte, come quella, che suppone potere un corpo prestare l'uffizio naturale di corpo ad anime senza numero.

La parola *comunicazione* è poi sempre molto comoda pel Rosmini; come si compia questa comunicazione dell'umanità di Cristo non lo so, nè credo chiaro sarà nè anche a lui. Qui poi c'è inoltre l'imbroglio dei dannati, che se in morte sono posti in comunicazione dell'umanità di Cristo, nol sarebbero che per sentirsi anticipata la pena, se no avrebbero anzi un leggier senso dilettevole dall'intuizione dell'essere. Notisi che il terzo libro della *Teodicea*, che ne fornirà anche in appresso materia a varie osservazioni, è uscito in luce dopo i citati libri di Leroux, di cui il su citato *De l'Humanité* data dal 1844; d'altronde Leroux avea già in molti scritti emessi i suoi principii e sviluppate più o meno le sue idee. Non occorre ricordare che il Leroux ex-sansimoniano è il più paradossico, il più oscuro e il più scribomano dei sofisti francesi moderni; ma è il gran dottore dell'umanitarismo e della perfettibilità. Io non posso che indicare pochi punti principali, ma a chi faccia confronti apparirà chiaro che molte altre idee e frasi del Rosmini sulla vita, sulla inneità dell'ente ideale, legato come l'essere metafisico di Leroux indissolubilmente alla natura e agli individui umani, essere, che rimane dopo morte come elemento della natura umana, sono o prese da Leroux, o da autori germani, a cui attinsero ambidue; se non che il Leroux sogna a bell'agio, nulla curandosi di accomodare le dottrine cristiane alle sue, Rosmini incappa in queste, e Dio sa come le concia e ne è conciato il suo trascendentalismo. E poichè parlammo della risurrezione finale, se ne può pigliare sperimento dal capitolo della *Teodicea* sulla *legge dell'antagonismo* (l. 3, a. 28), dove con una nuova interpretazione dell'Apocalisse, supponesi che una risurrezione corporale, ma parziale di santi, precederà il regno millenario di Cristo sulla terra; pendente il millenio saranno continue le risurrezioni parziali dei giusti, che morranno in tale epoca; terminati i mille anni, risusciteranno *i tristi*, indi il giudizio; sicchè la tromba dell'Angelo della risurrezione avrà da squillare per mille anni intieri; le venute di Cristo in terra saranno o due, o forse una sola, che durerà mille anni in un regno composto di mortali viatori e di immortali già risuscitati e beati. Vedremo poi che tale idea è non già un'opinione isolata, ma conseguenza del suo sistema sulla gradazione della perfettibilità umanitaria (Num. 826 e seg. *ib.*).

Nè io entro già a giudicare del chiliastismo rosminiano; dei millenarii solo furono dannati dalla Chiesa gli eretici fetenti dalle carnalità cerintiane, altri non ebbero condanna come eretici, ma la loro dottrina fu riprovata dalla scienza come assurda, e mal conciliabile col senso delle scritture sagre. Il più notabile e il più degno fra i moderni è il P. Lacunza, il quale nella sua opera sull'Apocalisse intitolata: *La venuta del Messia in gloria e maestà*, rinnovò il sistema millenario di Papia sebbene con molto ingegno e corredo di dottrina, non però coll'approvazione della Chiesa, che censurò il libro con decreto 6 settembre 1824. La storia dell'autore e del libro, che ebbe diverse edizioni e traduzioni, e dell'uso, che ne fece in diverse sue opere l'Agier, può vedersi nel dizionario di Feller (Besançon 1838), agli articoli *Lacunza* e *Agier*. Quanto all'Agier aggiungerò che egli non ne pubblicò l'analisi, se non nel 1819, cioè tre anni dopo la prima edizione fattane in Londra nel 1816, e non insieme alla traduzione dei salmi, che diede nel 1809, come dissi, dietro il Sudre nel luogo su citato. L'Agier fu di più un ostinato difensore della scismatica Chiesa costituzionale di Francia e delle dottrine Portoregalesi.

dati più sicuri della teologia e della filosofia ontologica, non riesce a farne altro che un fantasma, uno zero incomodissimo però nell'ontologia reale, o anzi un Dio, che panteizza tutto ciò, a cui si mesce. Noi del resto queste poche cose solo possiamo accennare qui come indizii ad altri per cercarne più diligentemente. Epperciò non possiamo entrare dentro in tutti i ripieghi, nei quali l'autore nasconde a sè stesso e ad altrui ancora quello, che a noi pare essere il suo capitale errore, disteso per tutto il suo filosofare, e rovinoso per tutte le sue speculazioni.

Il che mentre riceverà conferma da ciò, che verremo più sotto esponendo intorno alle risultanze della ontologia panteistica suindicata, e seguendo il filo delle idee speculative rosminiane, che lo costringono per loro esigenza a conseguenze, che egli ripudia esplicitamente in altri luoghi, riferiamo qui un passo, che varrà ad esempio della avvenenza, che per lui hanno le frasi e le figure panteistiche, solite a trovarsi presso i moderni francesi di tale pece infettati: « Noi siamo finiti, ed « abbiamo per oggetto della moralità l'infinito (l'essenza « dell'essere). Dobbiamo dunque estendere incessantemente « la nostra limitazione allargandoci all'infinito. Ora questo « sforzo dell'essere finito per commisurarsi all'infinito è ol- « tremodo travaglioso, perchè egli importa quasi un infran- « gere sè stesso, un rompere in qualche modo i limiti nei « quali l'ente creato è racchiuso. E poichè questi limiti gli « sono naturali, perciò da lui sono amati, e naturalmente « egli ricusa uscir da essi, parendogli perdere con ciò la « propria individualità, e quasi annientarsi lasciandosi cadere « ed assorbire nell'infinito. Quindi il grande atto dell'umiltà « cristiana, ossia il continuo volontario annichilamento di sè « innanzi all'infinito (*Teod.*, 724). » Ora, lasciando all'autore questo magnifico e tutto nuovo concetto dell'umiltà cristiana, che vince la natura dove si ricuserebbe non a riconoscere il proprio nulla, e la colpevolezza e miseria originale (nel che sta l'umiltà cristiana), ma anzi a lasciarsi cadere e assorbire nell'infinito, il che certo non è tornare al nulla, ma anzi spaziare nell'oceano dell'essere, dove la creatura, secondo i panteisti, tutta divinizzerebbe a rigor di termini la sua esistenza; chi ha sfiorato alcun che degli scritti del Cousin, del Michelet, del Leroux, cioè delle due scuole ecletica e sansimoniana, sa d'onde venga questa rettorica dell'infinita prigione, che si sviluppa in noi, o della travagliosa distensione nostra (come quella della rana della favola), per commisurarsi all'infinito; e dell'infrangere la scorza e le barriere della natura, e sa a quale scuola sieno famigliari le altre simili metafore.

Nè alla stessa antica filosofia orientale, madre dolcissima

del panteismo, potea mancare un sorriso od una scusa; ed ivi stesso l'autore le porge e l' uno e l'altra, poichè seguendo la sua teoria dell' umiltà, egli c' insegna che quella filosofia scambiò *l' annichilamento morale e volontario coll' annichilamento reale degli enti creati in Dio.* Sicchè non fu quella filosofia figlia dell' orgoglio, che aspira a divinizzare l' uomo, nè il suo errore fu un travisamento della tradizione dell'antica vocazione dell'uomo a stato soprannaturale, come parrebbe assai naturale a credere, ma: « Per quantunque « mostruoso si paia il suo errore, egli non è meno una ve- « rità diguisata, e un testimonio di approvazione, che quei « savii, benchè illusi, davano involontariamente alla cristiana « dottrina dell' umiliazione delle creature sotto il Creatore (*Ib.*, *Teod,*. 724).» *Et quidem,* questa approvazione era *a priori* ben bene, poichè il panteismo orientale precedette di più secoli la nascita di Cristo, e della cristiana dottrina, che essi avrebbero presentita col mostruoso loro panteismo, errore, che noi indicavamo altrove (*Saggio,* p. 3) potersi ravvisare come la più terribile girandola satanica per illudere i meschini intelletti mortali. A cui piaccia poi trovare altre immagini, che di panteistico colore risplendono, indichiamo il luogo della *Teodicea* (nº 247), ove l'autore, colla Genesi per guida, considera Dio come se fosse *inserito quasi parte coll'universo, prossimo alle creature sue quasi deliziantesi di esse, vestito di qualche forma naturale e visibile, ecc., e col solo ritirarsi, che fece dalla natura, lasciasse essa natura quasi priva dell'anima isterilita ed attristita ecc.* Dio anima del mondo, cel disse chiaro Schelling, e dopo di lui, e prima di lui, altri senza numero. Leroux chiama il mondo *il corpo vivo dell' eterno.*

CAPITOLO VIII.

Alcune osservazioni sulle cose fin qui discorse. Saggio di definizioni rosminiane, che tolgono la nozione della realità delle cose vólute definire.

Penso che il lettore comincerà ora a riconoscere un poco qual costrutto si possa cavare dalla teorica dell'essenza dell' essere, identica in tutti gli esseri, e dell' ente ideale, che si termina in Dio e in noi.

Per facilitare però lo studio delle teoriche rosminiane, siccome sono preziosissime le definizioni, ch' egli va qua e là inserendo nelle sue opere a filze a filze, crediamo che sarà ancor meglio che lo studioso procuri di formolarsi da sè quelle, che gli vengono suggerite dalle teoriche dell'autore me-

desimo, e meglio ancora se colgonsi quelle, che sembrano quasi sfuggirgli, dove cerca di rendere più intelligibile il suo concetto trascendentale, e di farlo armonizzare colle locuzioni della fede o della scienza non trascendentale. Sebbene queste non sieno definizioni in senso rigoroso, pure aiutano molto a vedere l' intimo fondo del sistema. Non parleremo di quella, che potesse convenire all'ente ideale, poichè niuna gli sta meglio di quella datagli dall'autore, cioè di un *Ente indefinibile;* ma riepilogando per sommi capi le cose di cui abbiamo discorso, ne sembra che oltre alle definizioni; che il Rosmini dà di parecchi enti nel prendere a discorrerne, se ne possono estrarre molte notabilissime procurando di farsele quali risultano dalle sue idee, e spesso dalle sue stesse parole.

A chi per esempio chiedesse la definizione di Dio, si dovrebbe rispondere secondo la teorica rosminiana: *Dio è l'ente ideale* (cioè l'ente possibile, indeterminato, ecc.) *pienissimamente realizzato (Rinnovam.*, I. 3, c. 52, p. 613).

Che cosa è Verbo divino?

Chiamasi Verbo Divino l' ente stesso pienamente realizzato, essenzialmente conoscibile *in quanto è conoscibile* (vale a dire in quanto è ideale) (*Ib.*). Ovvero è *la conoscibilità di Dio* (*non la conoscenza*) *con cui afferma sè stesso* (*Ibid.* 619).

Che cosa s'intende per la SS. Trinità?

« È la natura divina che, per così dire, con tre operazioni « *ad intra* si costituisce e pone sè stessa identica, in tre « modi, in tre atti, e propriamente parlando in tre per« sone (1). »

Come potremmo noi chiamare le tre persone in Dio Uno e Trino?

« Iddio è l'essere assoluto, egli ha tre forme, che in lin« guaggio umano e inadequato si chiamano da noi (cioè dal « Rosmini) *la realtà, l'idealità* e *la moralità* convenienti in « unità semplicissima. Il suo modo d' operare conviene che « sia pari a lui uno e trino (2). »

(1) *Teod.* n. 697. Ci permettiamo d'osservare che la natura divina, secondo i cattolici, non *si costituisce, nè si pone* come l' *io* progressivo di Fichte o l' *idea* di Hegel. Le persone divine non sono modi, nè i modi e nemmeno gli atti sono persone, della distinzione delle quali avrebbe una falsa idea chi credesse così. Si producono bensì nella divina essenza con due atti interni due persone, ma la prima non è posta con veruna operazione, nè atto costitutivo; le altre due sono prodotte con atti già personali della prima persona, che genera la seconda, e di entrambe, che spirano la terza. Dio è l'atto puro e non è una sola persona; Dio crea, e l'atto creativo non produce veruna persona divina. Quindi la parola atto in Dio non si ha da pigliare alla rinfusa come designante impropriamente le ipostasi divine, e la loro produzione.

(2) *Teod.* n. 644. Ricordi il lettore la definizione della Trinità di Leroux (riferita sopra in fine del § 2 in nota), ove commenta i termini del Padre, Figlio e Spirito Santo; sicchè per progredire alla Leroux i cristiani ora do-

Che cosa è un soggetto meramente intelligente separato dall' animalità ?

È un non sappiamo, che intuente l' essere ideale parte di Dio, assorbito dall' essere intuìto, senza azione, senza passione, senza coscienza di sè, se l' ente ideale presente a lui non si determina variamente.

Qual è lo stato e quali sono le facoltà di questo soggetto puramente intelligente?

vrebbero battezzare i loro neofiti *in nome* della *realtà*, della *idealità*, dell'*amore*. Ricordi anche la dottrina ontologica della *Teodicea* (n. 384), frequentemente svolta dal Rosmini intorno alle leggi dell'attività, all'*essere*, alla *triplicità* e ai *tre modi*, *atti* e *forme* del suo *ordine interno*. Evidentemente questa metafisica dell' essere dispose gli elementi delle definizioni o descrizioni filosofiche rosminiane, intorno a Dio Uno e Trino. Ma questa è sgraziatamente la metafisica dei teosofi razionalisti e dei panteisti contemporanei. Schelling non riconoscendo che *un essere unico e identico*, che chiama l'*Assoluto*, il *Tutto*, *Dio iniziale*, insegna che esso *ha per legge del suo sviluppamento l' unità nella triplicità*, sviluppamento consistente nella *natura*, nel *reale*, nell'*ideale*, il che, secondo lui, comprende tutto il disegno dell'essere e dell' operare divino, che non distingue in interno ed esterno (V. Tenneman, *Manuale della storia della filosof.* § 399). Hegel considera i tre nomi di Padre, di Figlio, di Spirito Santo, come tre stadii, momenti o perfezionamenti dell' Idea, che compiendo il suo ciclo si chiama Padre, divien Figlio e Spirito Santo (V. *Ott. Hegel et la philos. alem.* p. 122). Egli d' altronde dice che Dio è *causa* di sè stesso e si *genera eternamente* (*Ibid.* p. 466). Cousin dice Dio *triplo*, cioè *Dio*, *Natura*, *Umanità*. Tutti in somma costoro sia per darsi l'aria di spiegare la dommatica cristiana anzichè negarla, sia per seguire le dottrine dell'antico oriente sulla Trimurti, spendono molte parole sul Dio Uno e Trino, ma non vogliono che triadi naturalistiche, fenomenali, successive, razionalistiche e non personali. Essi ne mutano ancora a talento il concetto; e così per esempio il Leroux, Dio *Uno* e *Trino* or chiama *forza*, *amore*, *intelligenza*, or *vita triplice*, or *essere degli esseri*, *lume universale*, *spirito d' amore*, ora *realtà*, *ideale*, *amore* (V. Sudre, *Hist. du comm.*, c. 19, a. 2; Maret, *Essai sur le pant.*, c. 8). E potremo noi cattolici far piegare il nostro linguaggio dommatico alle empie e incoerenti bizzarrie di cotali sofisti eterodossi? Per accostarsi alla teologia schellingiana, Hermes riguarda la divina essenza come *cagione* delle tre divine persone; queste, dic' egli, debbono *significare gli effetti di Dio o della divina essenza*, *e se non valessero a ciò significare, la dottrina della Trinità divina sarebbe per noi senza senso* (Perrone, *De Trinit.*, n. 414). Questo sembra equivalente a dire che non abbiamo idea di distinzione di persone in Dio. Gioberti, seguace di Hegel, dice che « l' Idea divina (cioè Dio stesso nel suo linguaggio) ha tre momenti « positivi che sono l'*Ente*, l'*Intelligibile* e l'*Intelligente* uniti dal nesso della « *Necessità* (*Introd. alla filos.*, v. 3, p. 422, ed. 2ª di Brusselles). » Ne dovremmo perdere ogni distinzione personale o averne quattro, perchè in Dio il *nesso* sussiste ipostaticamente; ma con tal parola di *nesso* i SS. Padri designarono lo Spirito Santo, l' *Amore sussistente*, e non la *Necessità* trista e favolosa divinità. Mamiani, forse però per mera ignoranza della teologia cattolica positiva, nei suoi *Dialoghi* parla spesso *della persona individua di Dio tre volte santa*. Non la finiremmo più se volessimo stenderci a riferire altri esempii di simili sconciature del domma il più augusto della nostra fede. Crediamo pertanto che le bestemmie o i grossolani errori di cotali filosofanti debbono far avveduti i cattolici scrittori ad attenersi strettamente alle nozioni o formole della Chiesa in materie ineffabili, in cui non si può dire nè *nova*, nè *nove*, e a ben guardarsi dal confonderle colle visioni sull' Essere e sull' Idea. Intanto ne sembra che le maniere surriferite impiegate dal Rosmini per adombrare la Triade Santissima, aumentino le tenebre intorno alla distinzione e proprietà delle divine persone e al loro operare *ad intra* e *ad extra*. Non mettiamo in quistione la fede, nè la scienza teologica dell' autore, ma ne sembra che il suo linguaggio vi corrisponda infelicemente, e ponga i lettori in pericolo di farsi un' idea di Dio, Uno e Trino, tutta naturalesca e discordante dalle nozioni della teologia rivelata.

Esso sta nascosto negli esseri ideali da lui intuìti, se l'essere ideale a lui presente piglia diverse determinazioni, ma nondimeno ignoto a sè stesso, finchè non à nulla più che intelligente; è però capace di azione e passione, e di arrivare ad avere sentore di sè, cioè coscienza, se l'essere infinito si comunica a lui come sostanza, o se può avere un commercio col mondo reale; al che fa d'uopo che gli si dia un sentimento (*Antrop.*, I. 4, c. 3).

E se questo sentimento non gli fosse dato, o non avesse qualche cosa di reale per terminarvisi, qual sarebbe la vita di quest' individuo?

Sarebbe nè vivo nè morto affatto, mancando esso di vita propria e operativa, sebbene per un certo rispetto parrebbe vivere e anche con qualche leggiero senso di diletto nell'intuire l'idea (*Teod.*, app. n. 48, 49).

Che cosa potrà supporsi che siano gli Angeli?

Un non so che, come sopra, non meramente intelligente, ma posto in commercio col mondo reale, mediante il dono d'un sentimento, intuente perciò l'essere indeterminato, determinato, vario, infinito, finito (*Ib.*).

Che cosa è l'uomo?

L'uomo è un animale congiunto per natura in unità d'individuo con *una parte di Dio*, cioè coll'essere ideale; ovvero un soggetto senziente animalesco, in cui l'ente ideale manifestandosi crea l'intelletto; più brevemente, idea e materia (*Antr. Ib.*, c. 5).

Che cosa è un *Io*?

È un soggetto sensitivo, intellettivo, che mediante diverse operazioni interiori delle sue facoltà giunge ad acquistare la coscienza di sè e diventa un *Io* (*Ib.*, l. 4, c. 4 in fine).

In che cosa consiste il concetto di un soggetto?

« Consiste nell'essere egli un principio attivo supremo
« entro un dato individuo, nell'essere cioè la base, la ra-
« dice della sussistenza e dell'attività di un individuo (*Ib.*) »

Qual è il principio attivo supremo entro l'individuo intelligente, base, radice della sussistenza e attività dell'individuo?

L'ente ideale, parte di Dio, oggetto percepito, ma che si fa pure soggetto unendosi al percipiente in unità d'individuo.

È nel soggetto umano è sempre così?

No; se si considera il soggetto uomo, colla sua anima come gli viene dal padre Adamo, « in virtù di quell'atto stesso
« di creazione col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il
« primo parente (*Antrop.*, c. 5), » egli sarebbe soltanto soggetto sensitivo, in cui il principio supremo, non è che un principio senziente; in tale condizione questo principio senziente è per necessità, se non viene meglio, la base e la ra-

dice della sussistenza e attività dell' individuo; ma essendo l' ente ideale obbligato per legge a manifestarsi, ecc. a tale anima senziente, o a congiungersi con lei in unità d' individuo, succede l' una delle due cose, cioè: o che il principio senziente si metamorfosa in quel principio superiore, o che a lui congiunto gli cede la supremazia nell' individuo (*Ib.*).

Che cosa è la natura?

È sempre una cosa che viene da fuori del soggetto. Così, per esempio, il soggetto intelligente non sarebbe intelligente se l' ente ideale non creasse o non diventasse in lui l' intelletto, e ciò per legge di natura di tutti gl' intelletti. Tutti gli intelletti non solo rimarrebbero al buio, ma perderebbero la natura d' intelletto, se l' ente ideale se n' andasse a spasso. Il principio senziente del soggetto intellettivo sarebbe egli pure un non so che, nè specificato, nè individuato in veruna particolare natura, se non venisse la materia animata a porlo in sua dipendenza. Anzi l' ente ideale stessó, nemmeno entrando a far parte delle nature finite, avrebbe specificazioni nè individualità, se l' intelligenza, che egli vi crea, non venisse circoscritta da un mondo esteriore, o d' idee o di cose nelle nature separate, e nella natura umana dal principio senziente, dipendente dalla materia, in somma da un *non io* rispetto a lui, che restavi il principio supremo attivo nell' individuo, o nella natura (1).

(1) Si esaminino bene i principii e gli sviluppi iniziali della teorica rosminiana, e ne sembra che ne risulta evidentissimamente che: 1° ne resta esclusa ogni idea di creazione di una sostanza spirituale separata o congiunta all' animalità, la cui essenza sia l' intendere ed il volere. 2° Che se può dirsi che Dio abbia creato in Adamo realmente un principio senziente spirituale (del che lasciamo ad altri il fare ricerca nelle tesi rosminiane), e che l' abbia elevato a stato intellettivo o manifestandogli l' ente, o congiungendogli questo, non crea più mai nè principio senziente, nè intellettivo, quando cominciano ad esistere le anime dei posteri di Adamo, delle quali l' autore suppone, che non esistono in virtù di un atto di creazione relativo ad esse, ma « in virtù « di quell' atto stesso di creazione, col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il « primo parente (*Antrop.*, l. 4, c. 5) » 3.° Che in Adamo e ne' suoi posteri, in concreto come in astratto, la natura umana consta di due sorte di elementi, l' uno increato ed increabile l' essere ideale, eterno, divino, *parte di Dio stesso*, il quale elemento è unito e fa parte della natura umana per una legge che, se è legge, sarà legge non della natura umana. non dei suoi elementi creati che sono il principio senziente e l' organismo materiale di lei, ma legge dell' essere ideale stesso, il quale da tale legge ha l' obbligo di congiungersi e farsi visibile non solo alla natura umana, ma anche a tutte sorti d' intelletti finiti. 4° Che per conseguenza la costituzione della natura e personalità umana è foggiata alla panteistica forma della pseudofilosofia odierna, e il soggetto uomo non riceve l' intelligenza e la moralità per legge costitutiva di sua natura propria, ma per legge di un' altra natura, cioè di quella ipotetica dell' ipotetico ente ideale, che è da Dio obbligato e costituito in mora a svelarsi ed unirsi a tutti gli animali umani individuati per la generazione animalesca, per farvi le prime parti, non solo per costituirne, ma per esserne l' intelletto e il principio morale sussistente; onde può dirsi che l' umanità è un modo, uno sviluppo dell' ente ideale.

Da ciò poi si rileverà che è impossibile il trovar luogo a colpa e ad imputazione in un essere così mostruoso. Chi pecca nell' uomo e nell' anima umana? (E lo stesso si dica di altro qualunque essere intelligente). Forse pecca

A chi voglia fare lo sperimento da sè di estrarsi una definizione dalle teoriche, che talvolta nel Rosmini s'incontrano, indichiamo l'art. 2, c. 4, sez. 1ª, l. 3 dell'*Antropologia*, ove si tratta *dell'identità del principio sensitivo ed intellettivo*, e si viene infine a dichiarare che cosa sia *ciò che chiamasi spirito umano*, e che è, secondo il Rosmini, « un « principio unico e semplicissimo (identico però col soggetto « animale), principio il quale da una parte soggiace alla « passività prodottagli dall'azione del corpo; dall'altra sog- « giace alla passività prodottagli dall'essere universale, e « da questa doppia azione, che riceve, viene formato e co- « stituito quel che è. » Dunque lo spirito umano ossia « ciò « che chiamasi così » è un principio semplicissimo *formato*

l'ente ideale congiuntole in individualità di natura e di persona? Impossibile, perchè è eterno, immutabile, parte di Dio, come lo chiama sì spesso Rosmini, e poi ancora perché è il più sciocco degli enti, che nulla afferma nè nega; è una luce che non vede nulla come la luce materiale e impersonale, che serve alla vista del veggente senza essere veggente lei stessa; è un essere indeterminato e possibile, ma che non può nulla stando senpre appartato da ogni realità. Dunque è impeccabile. Peccherà il principio senziente animalesco, o l'organismo animale? Ma il principio senziente dipende dalla materia animata, questa non è capace che di spontaneità e d'istinto, se pure è capace di qualche cosa, e, dove pecchi, non può peccare se non materialmente, e per una forza sufficiente, che la necessiti a deviare dal cieco corso della sua spontaneità e forza istintiva. Peccheranno entrambi, cioè l'essere ideale, e il principio senziente, poichè son congiunti in individualità di natura e di persona? Sarebbe bella che Dio, comunicando parte di sè al soggetto uomo animalesco, gli facesse il bel regalo di farlo peccabile, tale divenendo egli medesimo in quella sua parte! Se l'essere ideale fosse buono a qualche cosa dovrebbe almeno essere buono a trarre, per forza innata e senza saperselo lui stesso, al diritto gl'istinti e le spontaneità animalesche, come il sole quando splende sulla pianticella e le inserisce il suo calore vegetativo, la dirizza dalle storture, che talvolta principiano a manifestarsi in lei per difetto o guasto del suo organismo, o per vizio dell'alimento che riceve dal suolo. Comunque la cosa si rigiri, manca nella teorica rosminiana la sostanza spirituale, intelligente, personale creata, e perciò manca il soggetto imputabile. Vedrassi poi ciò meglio, dove indicheremo brevemente ancora, che se il Rosmini spiega sì male l'intelletto umano, ne toglie poi fin l'idea di volontà inclinando a unificarla con Hegel nell'intelletto; come egli tolse dai Tedeschi l'idea d'un ente impersonale, che si personifica nell'umanità, e nell'uomo e in Dio (sebbene non abbia voluto, nè potuto, egli cattolico, dire, come quelli, che quell'essere è Dio stesso che perviene a personalità e coscienza nell'uomo), così ne tolse il processo col quale fa spuntare l'*io*, cioè la coscienza, e poi la volontà, tutto dall'intelletto, facoltà primigenia ed unica. Ciò tutto poi parrebbe ottimo a conciliare le accuse e le difese intorno al giansenismo imputato al Rosmini, col quale consentiamo nel credere che non è giansenista; anzi seguendo il suo sistema è impossibile che lo sia; anzi il giansenismo ne è, com'ei si vanta, tolto radicalmente, poichè dove non ci sono più intelletti, nè volontà umane, cosa ha da fare il giansenismo? Dal lato opposto egli potrebbe vedere che volendo accoppiare la sua teorica tedesca alla teologia cattolica, contraddice sostanzialmente ad entrambe, e nella parte morale resta necessitato a sfuggire per la media risultante di due forze opposte, che in questo fatto sono le teoriche gianseniane, le quali ritengono i nomi di volontà, di libertà, di morale, di colpa e di demerito, ma le spiegano confusamente e panteisticamente come necessità ed istinti della natura animalesca. Nè con ciò voglio già dire che il pio autore abbia espressa veruna proposizione gianseniana, dico anzi che non la volle, quando bene si verificasse il caso che se l'avesse lasciata cadere dalla penna, ma che il corso delle sue idee pratiche, mitiganti una oscura e insussistente speculativa, lo dee recare a impigliarvisi, mentre il suo errare teorico è assai più profondo del giansenistico.

da due azioni dal corpo e dall'ente, esso non è in sè stesso che una doppia passività, e d'attivo non ha più nulla, non c'è più quello, che le scuole chiamavano intelletto agente. Mi pare che sia difficile comprendere ciò che si chiama spirito umano, e ancor più che cosa possa essere uno spirito non umano (angelico), il quale non può essere formato e costituito per la sua parte dal corpo. Se non che si vede qui che lo spirito umano al trar dei conti non è che il principio animale sensitivo, modificato a divenire intellettivo; e questo luogo ne sembra dimostrare sempre più che di veri spiriti intellettivi razionali per propria natura creata o non ne rimane alcuno nella natura, posti i principii dell'autore, o l'ente ideale vale e fa per tutti. Cotalchè non più soltanto l'uomo e l'umana natura, ma l'universo intiero dovrebbe dirsi e verrà detto, come appresso vedremo, *Idea* e *Materia,* principio sensitivo ed ente ideale. Questa ne pare essere da ultimo la grande dualità, in cui si risolve tutto il sistema, cioè idealismo e sensismo, panteistici entrambi.

CAPITOLO IX.

L'ENTE IDEALE MORALE. LE CONSEGUENZE SOLITE DEL PANTEISMO SI MOSTRANO NELLE TEORICHE ROSMINIANE, PRIMIERAMENTE CIRCA LA COSMOGONIA E LA LIBERTÀ DEL CREATORE. LEGGI, MEZZI E SCOPO DEL CREARE SUO.

Abbiamo poco fa notata una certa gradazione nel sistema e nella mente dell'autore; gradazione, che si opera insensibilmente a misura, che essa procede all' applicazione de'principii, che noi riputiamo funesti e radicalmente fallaci.

E si è nelle opere sue più recenti, come sarebbero l'ultimo libro della *Teodicea,* la *Filosofia del diritto* e gli opuscoli censurati dall' *Indice,* che si manifestano più chiare le esigenze del sistema e la sua inconciliabilità colle dottrine cristiane, e si fa più palese la sua affinità con quelle della filosofia eterodossa. Ivi il fatalismo, fedele seguace del panteismo, si mostra assai esplicito, con esso l'umanitarismo e l'universalismo alla tedesca, e il naturalismo alla foggia degli ammodernatori novelli del cattolicismo antico. E sebbene già oltre il desiderio lunga riesca questa appendice, e d'alcune di queste cose possa il lettore avere saggio da ciò, che accennammo nell' opera intorno al *Socialismo;* non crediamo però dover pretermettere di soggiungere qui ancora qualche esempio per ciascuna di queste cose.

Nella *Teodicea* si tratta non già soltanto di teoriche e di sistemi speculativi intorno alla natura degli esseri, ma l'autore vuole mostrare come l'essere, assoluto, ma vero, cioè

Dio vivo, operi *nelle sue manifestazioni divine nel tempo e nell'eternità* (*Ib.*, n. 691), nell'ordine di natura e nell'ordine soprannaturale, per realizzarvi in modo finito l'ente ideale. Ed a conforto della teorica ideologica ed ontologica vuol far toccare con mano come Dio nel suo operare compia a perfezione le leggi necessarie ed immutabili dell'essere triplice, reale, ideale, morale; leggi, alle quali l'essere contingente può mancare per la sua imperfezione, ma non l'essere assoluto, in cui nessuna perturbazione può accadere nella perfetta corrispondenza e identità di questo atto triplice ed uno (*Ib.*, l. 3, c. 5).

Onde è che qui dobbiamo veder tracciate le più grandiose linee della moralità e dell'essere morale, dalle quali poi scendono le idee tutte di diritto e di società; le quali come sono la dimostrazione del governo, che Dio tiene del mondo, così sono la norma dei sudditi suoi, cioè di tutte le creature morali. Per lo che se sopra abbiamo toccato qualche cosa intorno alla quistione morale, e conchiudevamo che dalla spiegazione, che il Rosmini dava della natura degli esseri intelligenti e morali creati, ne sembrava togliersi l'esistenza stessa del soggetto morale contingente, e rendersi superflua la quistione intorno alla moralità anche per Dio stesso, che non avrebbe più esseri morali da governare, ora, considerando come dati ed esistenti i soggetti morali, verremo a cercare quali idee il Rosmini suggerisca intorno alla legge dell'operare dell'essere morale, e particolarmente di quello supremo, il che ne sembra che dovrà porci in grado di riconoscere poi quali sieno, secondo il Rosmini, i fondamenti d'ogni moralità oggettiva e soggettiva, dalla quale si produce da ultimo il bene eudemonologico e sociale in cielo e in terra.

Rammentiamo adunque ciò, che già abbiamo citato del Rosmini (*Teod.*, n.° 384, e seg.), che l'essere ha un triplice atto (è *reale, ideale e morale*), e che l'essere assoluto in sua pienezza è tutto questo insieme, e perciò riesce fra tutti gli esseri l'essere morale per eccellenza. Ora qual è la legge secondo la quale opera l'essere morale? «È quella della li-
« bertà morale, ne dice il Rosmini, che si può esprimere
« così che: *l'essere morale si muove ad unirsi a tutta*
« *l'entità conosciuta senza che sia impedito a ciò da niuna*
« *entità parziale* (*Teod.*, 389).» E questa libertà dell'essere morale è così innata, che il Rosmini soggiunge che
« l'essere morale è *necessitato* ad operare con *libertà mo-*
« *rale*, cioè senza essere determinato da una causa esterna,
« essendo egli stesso un principio interno inclinato ad unirsi
« a tutta l'entità conosciuta, nella quale unione egli trova
« il bene, il piacere puro, il gaudio (*Ib.*, 393). Questa è

« anche legge della virtù (*Ib.*, 395).» Il punto culminante adunque della moralità e della virtù sarà di unirsi a tutta l'entità conosciuta, l'apice della libertà sarà di essere necessitato ad operare con libertà, per un principio interno all'essere stesso morale, che lo porta ad unirsi a tutta la entità conosciuta. Ora se questa spiegazione dell'essere morale, della sua legge e della sua libertà, applicata alle operazioni immanenti e terminanti nella divina essenza, può aver il suo giusto senso, poichè in questa l'amore è necessario e adegua tutta l'entità conosciuta dalla divina sapienza nell'essenza divina, e nell'ineffabile scambio dell'amore increato fra le divine persone Dio trova il bene, il piacere puro, il gaudio infinito; applicata poi alle operazioni di Dio *ad extra*, operazioni, che sono quelle delle quali si tratta nella *Teodicea*, sia quanto al creare il mondo, che al governarlo, e al beatificare poi i suoi eletti, sembra che non dia speranza di dimostrarvi chiaramente la libertà di Dio. Poichè posto che egli come essere supernalmente morale, che tutto opera con sapienza e bontà infinita, abbia per legge di muoversi ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, essendochè Dio in sè stesso conosce tutto il creabile, tutto il possibile, sembra che del pari egli debba muoversi egualmente verso tutto questo possibile, creabile, mentre il moto divino ad unirvisi non sembra potersi intendere, in fatto di cose contingenti, se non nel realizzarle creando, ordinando, perfezionando quelle entità contingenti, che egli conosce, e che sono parte, per così dire, dell'entità da lui conosciuta. Tutti sappiamo che Iddio non può esser impedito da veruna entità parziale dal fare ciò, che ama e vuole, che non può essere determinato da veruna causa esterna ad operare nè dentro, nè fuori di sè; ma questa è una libertà, che i panteisti odierni concedono al loro unico principio, che, essendo unico, non può patire altra influenza (anzi lo Schelling cerca l'armonia della libertà colla necestà) ed essa certamente non basta a porre in luce e caratterizzare la libertà infinita di Dio nell'operare intorno alle creature, verso le quali egli non è mai debitore di nulla, e le quali nulla propriamente gli arrecano di gaudio e di bene. Procediamo pertanto a veder meglio quale si rimanga la libertà divina nell'opera cosmica, secondo il Rosmini.

È forse atto a dare idea della libertà di Dio nel creare il mondo quale è, il dire che «alla domanda perchè Dio volle « creare quel mondo anzi che un altro, dee rispondersi, per- « chè quel mondo era degno della somma bontà, come quello « che col minimo mezzo produceva il massimo bene, e perciò « *fu il solo possibile?* (*Teod.*, 651).» Potrà qui, e in tanti altri luoghi simili, in cui, per non dare a Dio maniere umane, l'autore nega in lui *la scelta fra gli infiniti possibili*, sal-

varsi forse la libertà in Dio di creare o non creare, ma non di creare altrimenti da ciò che creò (1). Secondo Rosmini dee essere il mondo non solo *perfetto* (poichè la perfezione include dei gradi e delle varietà di specie), ma *ottimo*, cosicchè resti soddisfatta la legge che, dirige « la sapienza nel « suo fine di realizzare tutto il bene, che è nell' essenza in« telligibile, come pure la legge, che dirige la sapienza nel « suo modo d'operare, che è quella d'usare il minimo mezzo « al fine, legge, che esclude tutte le superfluità (631). » Certo che se Dio è soggetto a queste due leggi di sapienza, nel suo modo di operare *ad extra*, il mondo non può essere che un solo, ma la sua creazione sarà infinita o almeno indefinita, poichè non sarà mai realizzato nelle creature tutto il bene, che *è nella essenza intelligibile* (2).

(1) « Quest' universo così uno come era necessario che fosse, acciocchè ren« desse il massimo bene possibile, e in questo senso riuscisse opera degna di « sommo artefice, dovea prima di tutto venir rappresentato nella sua essenza « coll' atto semplicissimo dell' intendimento divino, e collo stesso atto operato. « Poichè quell' atto del divino intendimento è pratico, cioè operativo, è l'atto « stesso potente creatore del mondo; dunque quell' atto intellettivo dovea es« sere suscitato dalla volontà.... Quindi è anche da escludere nell' atto della « divina volontà una scelta fra i mondi possibili, la quale suppone un cotal « paragone fra loro, che sarebbe un attribuire a Dio l' operare imperfetto dell' uomo. Dunque è a dirsi che la volontà eccellentissima e perfettissima, « senza alcuna investigazione, e *senza alcuna scelta, ma per un istinto per« fettissimo e divinissimo*, siasi incontanente e direttamente recata, come in « suo oggetto nel mondo perfetto, voluto da essa realizzare. La volontà di« vina mosse *instintivamente l' intendimento divino* a quell' atto pratico sem« plicissimo, pel quale *il mondo perfetto* fu tratto dal nulla, ecc.

« Era dunque *ab eterno* la divina volontà determinata dalla sua propria « liberissima bontà ed eccellenza a creare il mondo perfetto, ed ella non « l' ebbe nè a comporre, nè a cercare, nè a *scegliere fra infiniti possibili* (*Teod.*, 647). » Ora sembra a noi che se non è degno di Dio l' attribuirgli una scelta fra le cose possibili a creare, con quell' indugio e paragone che l' uomo usa nelle scelte sue (il che però nissuno mai intese di Dio, quando siamo pure costretti noi e la stessa Scrittura sacra a parlarne in modo umano), non è nè anche più nobile, nè rassicurante per la divina libertà il dirlo mosso da *un istinto*, e supporre l' intelletto stesso divino mosso *istintivamente dalla volontà*. Oltrechè poi ne sembra che nelle operazioni divine circa le creature non sia così uno l' intenderle *ad intra*, ed il volerle *ad extra*, che si possa porre per base, come si pone in principio del testo riferito, che l' atto del venire rappresentato il mondo perfetto nell' intendimento divino (cioè intenderlo solo) sia necessariamente identico coll' atto di volerlo realizzare al di fuori, cioè creare. Dio intende anche il male, ma non lo vuole, nè lo opera, nè lo realizza. Importa molto quest' osservazione per ciò che abbiam già indicato e vedremo meglio, chè questo fa strada a conchiudere poi che Dio volle creare e creò tutto ciò che sapea e potea creare di buono, come vuole con atto eguale a quello dell' intendere tutto il bene della sua essenza infinita.

(2) Questo principio ne sembra bastare da sè solo ad avvertirci che senza volerlo il Rosmini dee considerare la creazione come necessaria nell' atto e nel modo, per quanto egli la dica e la voglia liberissima. Si è proprio delle cause necessarie l' usare nelle loro azioni tutta quanta la potenza di cui sono dotate, mentre le cause libere possono adoprare tutta o parte della loro attività. Ora l' ottimismo del mondo, e l' esserne un solo possibile, non si possono fondare in altra ragione, se non nel dire che Dio era necessitato a fare un mondo non solo ottimo in sè, ma relativamente ancora a qualunque altro tipo, escogitabile nell' intelligenza sua. E questo anzi mi sembra essere il perno di tutta la sua *Teodicea:* il che poi ci reca a dover supporre il vero impossibile, cioè che Dio debba creare tutto il possibile ed esaurirvi la sua infinita

Veramente il Rosmini in ciò vuol solo, cred'io, parlare delle singole essenze intelligibili delle cose create, per dire che, posta la creazione d'una cosa, Dio nella sua sapienza dee realizzare tutto il bene, di cui ella è suscettiva idealmente nella specie. Ma se vale per ciascun tipo di cosa creata la ragione, che esso ne dà nel luogo citato, dee valere per tutti i tipi creabili, che sono in Dio; poichè Rosmini non vuol che Dio scelga per crearne altri sì e altri no, onde a Dio sol resta di prendere la via più breve, acciocchè vengano ad emergere tutti in buon ordine. E ciò lo dimostra il Rosmini stesso altrove, ove apertamente ne insegna che « l'es« senza ideale non potea essere conosciuta a pieno dalle « creature intelligenti, se ella non si realizzasse in tutti i « modi possibili, » e ci illumina sul suo pensiero che il mondo consti di tutte le essenze possibili e vi si veda *tutta la fecondità* possibile delle essenze degli enti (*Teod.*, 681), sicchè il mondo dee esaurire la onnipotenza e bontà divina nel suo operare *ad extra;* cosicchè nulla più vi si possa aggiungere di bontà intrinseca, e l'aggiugnervi soltanto in quantità divenga superfluo. Nè ciò pregiudica solo alla libertà in Dio di creare, come già dicemmo, una cosa a preferenza di altra, o di attribuire a ciascuna e al tutto creato più o meno di perfezione; ma in realtà pregiudica ancora alla libertà primitiva del creare o no, perchè la legge, che l'obbliga, ove crei una cosa, a realizzare tutto il bene, che è nell'essenza intelligibile di quella, è una legge non solo di sapienza, ma anche di bontà, secondo la quale Dio debbe non determinarsi, ma essere in certo modo essenzialmente determinato a creare, nè vi è miglior ragione a dire che, quando Dio crea una cosa, le debba dare tutta la perfezione, di cui è capace, secondo la sua essenza intelligibile, che a dire che Dio debbe crearla per realizzare questa perfezione, l'atto del creare non può essere più arbitrario di quello del fissare il modo e il grado di perfezione del creato. E di fatti egli ne dice che « Dio *ab eterno* fu inclinato a realizzare l'essere « contingente, amandolo quale realizzazione delle eterne idee, « anzi quale realizzazione di quell'ideale tipo unico dell'u« niverso, in cui la sua volontà ottima per essenza trovava « ciò, che nel contingente potea manifestarsi di sapiente e « di buono ; » soggiunge che « non vi fu mai tempo in cui « il mondo fosse a Dio solo possibile, avendolo egli creato « nel tempo bensì, ma con un atto eterno, quanto è eterno

potenza di ideare e di fare *ad extra*. Rosmini accusa ivi gli altri di concepire Dio in modo troppo umano nell'attribuirgli lo scegliere fra i modi creabili, non sarà però meglio esaltata la grandezza divina dal supporre che faccia tutto il possibile, come se potesse mai venire un termine del possibile dal lato di quella, o il finito vi potesse mai veramente corrispondere.

« il possibile; » che « l'esemplare, in cui Iddio vide *ab eterno* « il mondo creato nel tempo è il Verbo divino, » che « il « Padre approvando *ab eterno* nel verbo il mondo esemplato « lo vedea, e vedendolo, lo creava (*Teod.*, 665) con *atto* « *identico a quello, onde genera il Verbo* (*Rinn.* p. 620).» Chi non sospetta qui la creazione necessaria *ab eterno* di tutto ciò, che nel contingente potea manifestarsi di sapiente e di buono? Intorno al che però si legga tutto il citato n.° 665, troppo lungo per essere qui riferito (1).

Qui per verità parrebbe doversi fare un passo indietro, e altri potrebbe interporre la quistione pregiudiziale, domandando se nel sistema sovra esposto Dio crei qualche cosa, e d'onde

(1) « Il panteismo temperato vuole accordare a Dio una vita propria e per« sonale, negando però la creazione ed ammettendo l'eternità e la necessità « del mondo. » Maret, di cui sono queste parole (*Saggio sul pant.*, c. 5 in princ.), confuta tale errore degli scrittori della *Nuova enciclopedia.* Rosmini non può, nè vuole negare la verità e libertà della creazione, ma parla come se la creazione fosse eterna e necessaria; nè basta, a scusare Rosmini, il riconoscere la certa anteriorità di Dio, con dire che Dio creò il mondo con un atto eterno, ma lo creò nel tempo, poichè molti di quelli, che supposero il mondo ombra di Dio, conseguenza necessaria di Dio, dànno a questo l'anteriorità e l'eternità come a principio assoluto, al mondo la temporalità e l'essere secondo. « Reynaud (sansimoniano) riconosce la priorità di Dio nella « creazione. Confrontiamo, dic' egli, l'insieme di Dio e della creazione ad una « mano impressa fin dall'eternità sulla sabbia, la mano e l'impronta, che ha « formato, sono entrambe eterne, pure è incontrastabile che la mano ha pre« ceduto l'impronta, di cui è creazione. (Maret, *Saggio*, c. 8). » La immagine di Reynaud, già adoperata da altri filosofi antichi, non sembra ella adattarsi alla teorica di Rosmini, indicata nelle su citate parole e in molti altri luoghi della *Teodicea*, e risultante dal complesso stesso delle idee espostevi? Queste idee bastano esse ad escludere i due errori del panteismo, che nega la vera creazione *dal nulla*, e suppone la creazione *ab eterno* e necessaria? Mi pare che quando pur si concedesse (il che come vedremo or ora non è senza difficoltà) che il primo errore ne sia escluso, nol sarebbe il secondo. Anzi gli stessi panteisti moderni più dichiarati, che negano la vera creazione dal nulla, ammettono che ciò, che essi chiamano creazione, succeda nel tempo, cioè nell'ordine delle cose mutabili, in cui l'uno, l'immanente, l'identico si trasforma. Così il già citato Reynaud dice altrove, che *la creazione è lo sviluppo esterno di Dio, come la Trinità ne è lo sviluppo interno;* e lo Schelling insegna che « l'essere assoluto si rivela nella *generazione eterna* delle cose, « le quali costituiscono le forme di questo essere (Tenneman, v. 2, § 399). » Costoro considerano l'idea del tempo come una condizione puramente soggettiva di queste forme singole, generate e successive, condizione però che non toglie che l'universo, cioè il loro complesso, sia eterno, e prodotto od emanato *ab eterno.* Ora nè la filosofia, nè la teologia cristiana ammettono questo, sebbene trovino un mistero nello spiegare come Dio senza mutarsi nelle sue eterne determinazioni abbia dato principio alla creatura. Che se poi si pone mente di più a tutto ciò, che il Rosmini dice in molti luoghi (e specialmente nella *Teodicea*, l. 3, c. 25; *Fil. del Dir.*, vol. 2, n. 703 e seg.) della compiacenza passionata, che Dio prende nell'universo, e specialmente *nella umanità, che il Verbo gode ed ama ab eterno,* si accresce il pericolo di obliterare nel lettore l'idea precisa della libertà di Dio creante nel tempo, e di recarlo a conchiudere col Reynaud che *l'esistenza di Dio non era buona prima della formazione del mondo* (Maret, *Saggio*, c. 2). Ripetiamo però che siam lungi dall'attribuire questi, nè altri simili vaneggiamenti all'illustre filosofo italiano, ma ne sembra che ora si voglia dagli speculatori trascendentali somma accuratezza per preservare i lettori da ogni induzione a siffatti errori tanto alla moda; ed a preservarli non basta l'esprimere netta in più luoghi la verità cristiana o filosofica, se il filo delle idee adoperato per ispiegare un punto, che avrà sempre del misterioso, conduce facilmente gli incauti a travisarsela in mente.

la tragga. Se la creazione non è che la realizzazione delle essenze intelligibili, o dell' ente ideale, o delle eterne idee, cose che in Dio sono sostanza di Dio, questa realizzazione parrebbe, volerlo o non volerlo, piuttosto un emanarle e vestirle di forme contingenti, che non un creare veri enti dal nulla, e si confermerebbe il pericolo già indicato, come nascente dalla ideologia rosminiana, di ridurci ad una creazione fenomenale, cioè alla esclusione del vero concetto di creazione. Fra le proposizioni rimproverate al Wicleffo si trova pur questa, che: *terminus a quo creationis non est merum nihil, sed esse perfectissimum rei creatae, scilicet esse eius ideale, quia potentia Dei ad nihilum se non extendit* (Nat. Alex., *Hist. Eccl.* v. 15, c. 3, a. 22; Valdenius, *Doctrinale,* l. 1, c. 20). Alla scuola del gran padre loro i moderni sofisti nulla combattono più che la creazione vera dal nulla, a costo di risuscitare un' antica ed empia fiaba, e di fare, come l' Hegel, qualche cosa dello stesso nulla (1). Noi bene sappiamo che il Rosmini ne ripudia e deride la sentenza; non possiamo però a meno di temere che, per infelicità del modo di spiegare la creazione, ci venga meno qui la idea della realtà sostanziale, che le essenze degli esseri suppongonsi acquistare, quando dal seno dell' eternità vengono realizzate nel mondo contingente. Noi ricordiamo che, quando il Rosmini ci volle spiegare la creazione degli intelletti umani, siamo rimasti con niente altro in mano che un principio o soggetto senziente animalesco, che si trattava di elevare a grado d' intelligenza; quando si trattò delle intelligenze, separate da animalità, non abbiamo potuto raccorre idea soda e percettibile della sostanza intelligente e dell'atto creativo, che dovea produrla; ed ora restiamo nel timore di perdere la traccia della realtà anche del principio senziente, e di qualunque parte, animata o no, del mondo e del suo tutto stesso, perchè non vediamo qual sia la realtà, che la creazione dona alle essenze intelligibili, o che esse acquistano, quando dal seno dell' eternità e dell' ideale vengono a figurare come reali nel tempo e nell'ordine dei contingenti. Questa deficienza dell' idea fondamentale renderebbe vano il di-

(1) Gli idealisti, i materialisti, gli empii più sfidati cercano di sradicare fin dall' ultima radice l' idea di creazione in ogni verso con vera rabbia diabolica. Così Fichte dicea che «primo criterio di falsità di una religione è la posi« zione della creazione, primo criterio di verità di una dottrina religiosa è « la negazione della creazione (*Direz. alla vita beata*, appo Perrone, *De lo« cis Theol.*, p. 3, n. 11 in nota).» Lecoutrier dice che « le parole creare, crea« zione, sono soverchie nel linguaggio e non rispondono a verun oggetto! « (*Cosmosophie*, c. XI).» Così mille altri. Quei che vogliono usare la parola creazione, la pongono in un rimpicciolirsi di Dio. Dio si fa finito (dice Hegel (appo Ott. p. 472); e similmente Lamennais nell' *Esquisse* « Il faut abandonner la « définition que créer c' est tirer du néant; car le néant n'est qu'une chimère. « Dieu tire le monde non du néant qui n'est pas; mais de Lui qui est l'exi« stence absolue (Cousin, *Introd. à l'hist.*, lec. 5).»

scorrere dei fini della libertà e delle leggi, con cui e per cui Dio crea. Noi però memori che il Rosmini propugna contro l' Hegel come domma la verità della creazione dal nulla, lasciando al lettore di giudicare dietro i testi dell' autore riferiti e altri, che verremo citando, se bene la spieghi nel suo sistema; ci contentiamo di osservare al proposito nostro presente, che dovunque si infiltra un po' di tenebria panteistica, tosto si sente una delle precipue conseguenze di tale errore, che è quella di annullare od oscurare molte idee (1). Quindi torneremo in via ad occuparci della moralità e legalità della creazione, anzichè della sua sostanziale verità.

E di *necessità* e di *bisogni* e di *leggi* il Rosmini ne trova tante per Dio creatore, provvisore e governatore del mondo (2), e sì *necessarie, che Dio non potea prescindere da esse nel creare e governare l' universo!* (*Teod.*, 699). Tal che Dio stesso ne appare qual sovrano costituzionale, che *regna e non governa,* governando le leggi sole, nelle quali sta tutta l' idea del bene da svolgersi nel mondo e tutto l'imperativo morale per quanti denno cooperare ad eseguirlo. E come nei governi così detti costituzionali, ora non si può passare la cosa senza un principio opposto a quello regnante, cioè senza opposizione legale, ecco che il Rosmini la rinviene non come un accidente in un mondo composto di esseri dotati di libertà, ma come un costitutivo del mondo stesso (3). Ei ne

(1) Tant' è vero che è gravissimo pel Rosmini l' imbroglio di spiegare che cosa intenda per creazione ed atto creativo, che egli dalla parte di Dio la spiega come una distinzione d' idee, che il pensatore fa nella sua mente, e come una limitazione ideale dell' ente pensabile, e insegna che con un atto solo Dio *cagiona la conoscibilità propria* (cioè il Verbo) e *quella di tutte le creature* (cioè il creato), e parla di queste due produzioni come di *effetti* di un atto identico, che in *divinis* è necessario e si *chiama generazione*, nel con tingente *si chiama creazione* (*Rinnov.*, p. 620 e seg.). Ora come pretendere che un atto identico, che non produce sostanza *in divinis* e non può dirsi che in Dio *cagioni* verun *effetto,* se non parlando alla sciamannata e all'hermesiana, sia veramente causativo di sostanza contingente? Come pretendere che quest' atto, che *chiamasi* generazione e creazione, sia l' uno o l' altro, e non anzi un terzo cioè dire una modificazione indefinibile dell'idea essenziale, puramente soggettiva? Abbiam già veduto nel parlar del Verbo e dello spirito umano che la parola *chiamasi* è una misera scappatoia, dove mancano le nozioni precise e giuste dei termini più significanti. E di fatti Gioberti, che nel contrapporsi al Rosmini, spesso non fa che pigliarne e scolpirne netta l' idea, dice che *creare e conoscere sono sinonimi* (*Errori.* t. 2, p. 29), che *creare è pensare (Ges. M.)*. Perchè ciò sia, bisogna dire con Fichte che pensare è creare; noi sappiamo che per creare bisogna oltre al pensare anche il volere e il potere trar dal nulla. Dell' intima unione del Verbo divino col creato dovremo dire altrove.

(2) Il Rosmini spesso nelle sue opere, e perfino nel suo catechismo nella definizione di Dio, si piace di onorarlo del titolo di *provvisore*, che ne ricorda certi collegi, in cui tal nome esprime un uffizio, contro del quale si rivolgono le più frequenti lagnanze degli alunni, ove loro manchi la pagnotta. Dio provvidenza, cioè Dio, che crea e distribuisce i beni, e provvede che i mali divengano bene è idea sublime; Dio provvisore che pare che provveder debba soli beni, non lasciarne mancare mai, è tutt' altra cosa.

(3) *Il male è necessario, è la sorgente di tutti gli sviluppi.* Assioma di Leroux, e di tutti i panteisti moderni, e che il Rosmini adotta in sostanza

dice che *anche l' empio trova il suo tipo eterno nell' ideale della divina intelligenza, e contribuisce a realizzarlo* (*Teod.*, 644), (1), *che gli empii sono dei mezzi necessarii a conseguire il fine dell' universo la gloria di Dio* (*Fil. del dir.*, v. 1, 553, 555), che « poichè la natura umana, secondo la legge « del minimo mezzo, dovea dare tutto il bene possibile, « conveniva di più che si spiegasse nell' uman genere tutta la « disuguaglianza possibile, e però che ci avesse da una parte « l' estremo dell' iniquità, dall' altra l' estremo ultimo pos« sibile della giustizia, acciocchè l' uomo giustissimo signo« reggiasse su tutti gli altri gradatamente sino all' ingiu« stissimo, unica via da ottenere che nell' umanità compa« risse la superiorità massima di tutte le possibili. A tanto « consiglio *fu necessario* che fosse alcuno dell' uman genere, « il quale discendesse al grado dell' ultima malizia possibile, « e questo sarà l' anticristo, e che alcuno altresì salisse al« l' estremo possibile di santità, e questo fu Cristo (*Teod.*, 686). » Dio buono! possibile la comparazione tra la bontà infinita ed essenziale del Verbo umanato, e la malizia d' un uomo che, per quanto reo, non sarà nemmeno l' apice dell' iniquità, stando questa in Satanno, di cui l' anticristo non sarà che una copia, uno strumento! Ma lasciando queste e molte altre simili osservazioni, che cadrebbero in acconcio a chi commentasse quel supposto *alto consiglio divino*, e riservandoci a parlare altrove della supremazia, che con questo vuolsi asserire alla umanità su tutto il creato, dobbiamo imparare dal Rosmini, che fu dunque a Dio *necessario* che vi fosse un uomo ingiustissimo? A che dunque il soggiugnere che fa il Rosmini; « Che quegli (l'anticristo) compaia è permissione di Dio, che questi (Cristo) nascesse fu

chiarissimamente in tutta la sua *Teodicea*, sebbene cerchi di temperarlo con molti inviluppi inuditi o mal soddisfacenti alla dommatica cristiana.

(1) Questa sentenza, che forma la scusa preparatoria e precipua del molto che il Rosmini verrà poi, come vedremo, dicendo sulla *necessità del male*, e *degli empii* è più che inesatta; e non è altro che una nuova confusione di idee il commento che pone ivi in nota, con dire che « l' idea del male non « è cosa mala, nè il tipo dell'empio è macchiato d'empietà. » Il tipo dell'empio non istà in Dio, e non è tipo per quanto è empio, ma per quanto à del buono e del reale, il male non essendo che una privazione, che Dio conosce per opposizione al bene, che vede in sè, e solo sta in lui: *Deus non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum* (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 14, a. 10, etc.). Troppo spesso il Rosmini getta là come assioma un equivoco facile a risolversi in un errore dei più madornali, o se lo prende a spiegare lo spiega pure anfibologicamente, e poi vi fonda sopra un sistema di incoerenze e di paradossi, per non dire peggio, come vedremo ampiamente nella quistione del male. Questo è il grande difetto della speculativa rosminiana, il non darsi per lo più, o non conservarvisi poi, un senso netto e costante agli assiomi e alle definizioni poste in base, per lo che niuno dee stupirsi, se o sfuggono di penna all' autore, o gli vengono imputati errori gravissimi e contraddizioni contro l' ottima sua volontà, che rispettiamo. Se stesse in Dio il tipo dell' empio come empio, dovrebbe starvi anche quello dell' *empietà* come un che reale, ed avremmo in un essere solo infinito la teogonia dei due principii, dei due Dei persiani.

« opera di Dio (*Teod.*, 686), » mentre la permissione d'una cosa *necessaria* non indica altro che debolezza e dissenso nel permittente? Sappiamo bene che in Dio si ammettono le necessità conseguenti, che solo in modo improprio sono necessità poste da lui stesso come verissime esigenze dei suoi attributi e della sua essenziale bontà, ma chi non vede in tale *Teodicea* Dio sempre in atto di un misero, che non può fare altro da ciò che fa; e mentre la sacra teologia esalta perfino nelle relazioni delle tre persone la libertà divina incomprensibile a noi *in divinis*, ce la svolge poi come meglio può nelle create cose, in cui tutto a Dio è libero, creare o no, e creare e governare come vuole, incapace certo di voler male, di contraddire a sè stesso, ma liberissimo a porre al contingente quei limiti e quei modi, che vuole nei suoi consigli imperscrutabili a noi, che in tali cose non sappiamo altro che *mescere imperiti discorsi* (Iob.).

Con quelle dolcissime e bellissime contemplazioni, il Rosmini si persuade poi e crede persuadere, che Dio, di non altro incaponito che di produrre col minimo mezzo *il massimo bene dell' umanità*, abbia dovuto non già scegliere nel disegno del mondo quell'architettura, che meglio vi conducesse, ma pigliarla senza nemmeno possibilità di scelta, e tirare il conto, così che « la somma dei beni che alla fine delle cose « si troverà nei salvati, fatto diffalco dalla somma dei mali « dei reprobi, sarà di fatto la somma massima dei beni possibili, che il supremo e divino governo *dell' umanità* potesse ottenere salvi i divini attributi, e che quindi è medesimamente a temere che le stesse colpe e la stessa perdizione dei reprobi siano condizioni *indispensabili* di tanto « bene (*Teod.*, 376). » E vedasi il luogo, che io ho dovuto abbreviare, citandone solo testualmenie l' ultima parte. Ma sarà a dire perciò che Dio amasse veramente d' amor supremo quell' *umanità*, al cui massimo bene tutto dirige così il governo del mondo? O mai no; fatalismo e panteismo escludono l' amore. E di fatti vedasi quale idea ci dia l' autore dell' amore di Dio per gli uomini. Seguendo il filo delle idee rosminiane ci sembrerà ch'egli non ama che sè stesso, non già, come credono i sempliciotti cristiani, qual ultimo fine di tutte le cose create, nelle quali egli ama far campeggiare in prima linea la sua bontà e misericordia, e in seconda linea, quando ve lo costringono i demeriti delle creature intelligenti e libere, la sua giustizia; ma ama sè stesso con volere realizzare tutti i tipi, che conchiude in sè, fra cui certo la giustizia vendicatrice ha il suo. Dalle cose, che abbiamo citate sopra, già sembrava potersi raccorre assai chiaramente che un mondo di angeli e di uomini tutti buoni e perseveranti nell' innocenza, sarebbe divenuto un mondo deforme e imper-

fetto per Dio; poichè non vi avrebbe visto realizzato il tipo eterno dell'empio, che sta nell'ideale della divina intelligenza; e di più ancora, perchè non avrebbevi trovato modo di far vedere la sua abilità nel cavare l' ottimo dal mezzo minimo, e così non avrebbe potuto nè anche soddisfare a due delle grandi necessità, che incontra in tutte le sue opere esteriori; « la « necessità, di compiere l' eterno disegno divino, la necessità « che la giustizia trionfi con sicuri ed ineffabili premii, e con « inevitabili ed ineffabili pene (*Fil. del dir.*, *v.* 2, 555). » Ed ecco poi come gli empii sono per Dio mezzi necessarii. Nè vogliamo già prendere tutte queste parole in senso stretto, come se intenda il Rosmini che proprio Dio predestini alla pena, e sia autore del peccato; ma ci basta qui accennarle almeno come tutt' altro che significative della amorevolezza divina, e certo abborrenti dal comune linguaggio dei cristiani, ed atte già da loro stesse a farci perdere l' idea dell' amorevolezza di Dio. Ma a vedere meglio quale idea possiam prendere dell' amore di Dio per gli uomini e per la umanità, ne dobbiamo cercare altrove, dove il Rosmini parla appositamente di quell' amore. E in vero una giustizia anche dura e severa, purchè realmente giusta (quale non sarebbe se Dio fosse autor del peccato e predestinasse alla pena), non si opporrebbe direttamente all'amore; vediamo dunque quale sia l' amore divino per le creature.

Ecco pertanto ciò che ne dice Rosmini: « Le parti, gli « enti singolari del mondo non sono voluti dalla volontà « creante se non nel tutto, come parti del tutto, come con- « venienti al tutto, ossia come *necessarii* a produrre quel « totale di bene ultimo e semplicissimo dell'atto divino, che « è la ragione divina dell'atto divino (*Teod.*, 648). » Avremmo creduto noi che Dio amando tutto ciò, che è buono, amasse gli enti singolari in quanto sono in sè, e in quanto sono parti convenevoli con tutte le altre creature, o necessarie relativamente al tutto, e che così l' umana natura e i suoi individui fossero amabili in queste due maniere agli occhi di Dio, che ama gli esseri e l' ordine loro. La sbagliammo; così che, se abbiamo da attendere alle su citate parole, a Dio non cale degli enti se non tanto, quanto sono parti del tutto, e come necessarii a produrre il totale dell' ultimo bene. L'amore di Dio è tutto utilitario, quando creando le cose anche le materiali approvava una ad una, *et vidit Deus quod esset bonum* (*Gen.*), non le approvò per veruna compiacenza della loro bontà creata, ma intrinseca; le approvò solo, perchè poteano produrre l'ottimo in fine, e quasi le approvò, perchè erano imperfette, grame, facili a guastarsi, così che egli avrebbe un giorno potuto mostrare la sua maestria nel produrre tanta somma di beni alla fine con mezzi sì minimi, e

in apparenza, o in realtà così sproporzionati. E tirando il discorso all' amore di Dio per l' uomo, la sollecitudine di Dio dunque non è già che l' uomo si salvi, l' umanità si sublimi per amore di loro, ma che l' opera cosmica riesca al fin dei conti bella, pulita, ottima, perfetta nel tutto comunque ne costi alle parti. E di fatti poco dopo Rosmini soggiunge: « Se si considera che nel massimo bene, che il creato può « dare, non si dee scorgere solo una unione di enti, ma un « ordine ed armonia stupenda fra essi, s'avrà nuovo argomento, « da cui ritrarre *la necessità del male.* » Sul che diremo, abbreviando, ch' ei cita a conforto della sua trista sentenza un passo di S. Tommaso, ma, come spesso gli accade nelle citazioni, a sproposito, perchè S. Tommaso nè nel luogo citato, nè mai parla della necessità del male in tal modo, e ivi anzi parla non della necessità del male, ma della prudenza del permetterlo (*Teod.*, 658). Ora è chiaro che nell' opera cosmica, la umana natura cogli individui suoi non è il mondo, non è il tutto, non ne è nemmeno la parte più nobile per natura soprastando l' angelica. Dunque non dee essere amata da Dio se non *secundum quid,* cioè la natura umana come una delle parti precipue e superiori, gli individui di lei come atomi dell' universo. Se pertanto il bene dell' universo, di tutto cioè il rimanente creato, richiedesse la rovina della umana natura, Dio dovrebbe essere dispostissimo a mandarla a male, come fu ed è disposto a mandarne a male parte degli individui.

Il Rosmini già ci indicò ciò di sopra, e nol ripeteremo, citeremo soltanto un esempio, che egli alla teorica aggiugne: « Dio vide nella sua eterna saviezza che il permettere che « molti Ebrei non prestassero fede al suo Cristo, era un male « necessario ad ottenere il massimo bene col minimo mezzo; « e perciò lo permise sacrificando alcuni Ebrei alla salute « di tutte le nazioni dell' universo (*Teod.*, 658). » Dio adunque, che non amava quegli Ebrei, se non nel tutto dell'universo e nel tutto di quella sua parte principale, che è l' umanità, e li amava solo come mezzi necessarii a ottenere il massimo bene, permise la loro incredulità (frase cattolica), *sacrificandoli* alla salute di tutte le nazioni, frase che tralasciamo di qualificare. E si osservi che il frasario rosminiano non si può spiegare d' un amore condizionato, subordinato, di preferenza, per cui Dio amasse più il bene di tutte le nazioni, che quello di alcuni Ebrei, ma ben piuttosto ne risulta che Dio nessun ente singolare, e così nè anche quegli Ebrei amava, se non in relazione al tutto, che non erano essi, non era l' umanità, ma nel sistema del Rosmini era l'universo. E di fatti egli è poi a ragione di questo che Dio tira il conto algebrico, di cui abbiamo parlato sopra, per ve-

dere che la somma dei beni degli eletti, detratta la somma dei mali dei reprobi, dia per risultato il *maximum* dei beni, che il suo governo potesse produrre; quanto al fare che l'umanità primeggi in questa somma di beni, vedremo poi che arzigogolo inventi il Rosmini (1).

Ed il Rosmini medesimo sentì bene egli stesso le conclusioni, che poteano nascere facilmente dal sistema della sua *Teodicea*, e destinò tutto il capitolo 35 del libro 3 a dimostrare *la provvidenza di Dio verso i particolari*, e a rispondere all'obbiezione, ch'egli formola così: « Se ad ottenere il « massimo bene complessivo è uopo che alcune creature in« telligenti si perdano, dunque vanno perdute in virtù di quel « decreto, che stabilisce il massimo bene; dunque la perdita « di queste è necessaria; dunque esse vanno perdute senza « colpa (958). » Se però quanto si dice nel su citato capitolo dimostra ciò, di che non abbiamo alcun dubbio essere l'illustre autore alienissimo da quelle conseguenze, non dimostra, a parer nostro, che queste sieno aliene dai principii più volte ripetuti e sviluppati in diversi modi in tutta la *Teodicea* (massimamente nel lib. 3), come meglio sempre si chiarirà andando avanti. Ed anzi è facile il vedere che in quel capitolo 35 si pone un sistema assai diverso da quello seguito nei precedenti, e anzichè discorrere di tutte quelle leggi della sapienza di Dio, che abbiamo indicato sopra, si scende alle idee più consuete delle scuole (come può vedersi ai numeri 960, 961) intorno alla bontà divina e al modo e alle scelte, con cui la spande su tutte le opere e creature sue. Non di meno chi faccia attenzione, specialmente ai numeri 980 e 981, vedrà che se da un lato si stabilisce che *il genere umano si pervertì liberamente*, per l'altro non oscuramente vi trapela che fu quasi una buona ventura per Dio che l'uomo si pervertisse: « Fu la bontà stessa di Dio « che decretò la permissione del peccato, cioè fu permesso « il peccato, perchè *solo così* la bontà restava libera ad ot« tenere quell'ultimo fine, che i riguardi di giustizia e d'e« quità verso gli individui gli avrebbero impedito, toglien« dole l'offendersi quanto avrebbe voluto. » Ecco dunque un altro singolarissimo modo di dire lo stesso, che cioè il male,

(1) Posto quanto sopra, la vittima sacrificata *per la salute delle nazioni* non sarà più Gesù Cristo, o non esso solo, ma coi farisei e altri Ebrei increduli, e noi dobbiamo forse loro riconoscenza, perchè si sacrificarono per cecità volontaria. Lo stesso si potrà dire di tutti gli altri empii, che sono mezzi necessarii o ad assicurare, o a fare più bella e tonda la somma dei beni, di cui gli eletti goderanno alla fine. Nè saranno più da riputare affatto scimuniti quegli ipermistici, che s' offrivano a sopportare le pene eterne dell'inferno (checchè intendessero con ciò), a gloria di Dio; se gli avesse esauditi, non sarebbe stato, come più sotto vedremo, che per aumento finale del bene universale, unico oggetto della divina volontà, a cui costoro in sostanza si sarebbero in tal caso conformati.

il peccato, la ruina di certi enti morali era necessaria a dare largo spazio alla bontà divina, che sarebbe stata impedita ad ottenere l' ultimo fine, l'ottimo, se avesse dovuto trattare *coi riguardi di giustizia e d' equità* tutti gli individui (1). Ma se è singolare la teorica non lo è meno l' appoggio scritturale, che le si arreca: « E questo, soggiungesi, è ciò che « ne dice il *libro della Sapienza: Poichè, se avremo « peccato, noi siamo tuoi*, cioè siam diventati cosa tua, di « cui tu puoi disporre ad arbitrio, e *arriviamo così a co- « noscere la tua grandezza* (Etenim si peccaverimus tui « sumus scientes magnitudinem tuam; *Sap.*, 14, 2), cioè a « sentire tutta la padronanza, che tu hai acquistato sopra di

(1) L' Hermes che anch'esso, partendo dai dati ideali della scettica filosofia tedesca, volle giungere a render ragione teologica e filosofica delle leggi con cui Dio si mosse alle opere esteriori, non solo nel creare, ma anche nel salvare e beatificare le anime, cominciò per porre in assioma che « Dio dee « volere la felicità delle creature ragionevoli come *fine* non come *solo mezzo*, « e dee volere loro tutta la felicità, che egli conosce e di cui sono capaci nel « più alto grado, e ciò ad esclusione d' ogni riguardo verso di sè, » cioè *in puro amore verso le creature ragionevoli*, di cui non può valersi mai come semplice mezzo. Ma posta nel suo sistema filosofico questa legge di ottimismo individuale a favore delle creature razionali singole, come spiegare la eterna perdita di tante di queste creature ? Ecco come Hermes crede cavarsela nella sua dommatica. « Dio, dic'egli, vuole beatificare il maggior numero possibile « d' uomini, e ciò nel più alto grado possibile; nondimeno, soggiunge egli, « Dio non elegge alcuni uomini alla gloria, ma li lascia nella perdizione, « perchè prevede che essi con tutta la grazia, che loro può dare senza che « il numero dei beati o il grado della loro beatitudine venga perciò leso, « non opereranno la loro eterna salute (V. un' operetta del P. Perrone inserita negli *Annali delle scienze religiose di Roma,* vol. 16, n. 47 e 48, anno 1843, intitolata: *Riflessioni sul metodo e sopra alcuni speciali errori di Hermes*). » Hermes adunque dice anch'esso che l'uomo non può essere mai preso da Dio per *puro mezzo,* come disse pure altrove Rosmini, e ciò non ostante dà ad intendere che Dio è costretto a lasciarne perire molti per non pregiudicare al bene finale, e in sostanza che non può salvarli tutti. Il Malthus, ministro protestante ed economista famoso, dicea già che Dio crea più uomini di quanti ne possa nudrire in terra, e più anime di quante ne possa salvare in cielo. Indichiamo in quel teologo, celebratissimo da certi cattolici tedeschi per le novità di dottrine, con cui molti sedusse e molti ebbe avversi, un altro notabilissimo esempio dell' impossibilità di applicare i principii del razionalismo umanitario moderno alla spiegazione della dommatica cristiana. Non ometteremo però di notare che il sistema dell'Hermes precisamente kantistico e individualistico differisce sostanzialmente da quello del Rosmini, che suole piuttosto nella *Teodicea* cercare l' ottimismo del Tutto; diremo inoltre che non vogliam entrare in comparazione degli errori teologici, che indussero la S. Sede a dar condanna solenne delle opere d' Hermes con Breve 26 settembre 1835, colle dottrine dell' A. Rosmini. Tuttavia, stando ristretti al caso nostro presente, penso che chi pigli cognizione dei principii d'Hermes, vedrà agevolmente che i due autori convengono nell'apice del pensiero di voler trovare leggi limitanti la libertà di Dio nell'operare *ad extra*, convengono in molti principii particolari, convengono nell' imbarazzo, in cui cadono, dove vogliono spiegare i dommi cristiani. Se si diversificano poi nei mezzi di soluzione, ambi però pensano di spiegare l'ordine naturale e soprannaturale, fatta astrazione del vero primario e ultimo fine di Dio, la gloria sua (fine che Hermes nega non che farne astrazione), che pur è sì perentoriamente espresso dallo Spirito S.: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* 16); ambi poi vengono rivolgendo a fini architettonici e puramente razionali il secondo fine tutto amoroso, per cui Dio creò le creature ragionevoli, per far loro del bene, e porle in istato di potersi meritare da lui beneficenze maggiori e soprannaturali col buon uso di loro libertà e dei suoi aiuti.

« noi. » Or dunque cosa vuol dire tutto questo se non che se tutti gli enti morali avessero perseverato nel bene, Dio li avrebbe dovuti trattare coi riguardi di giustizia e di equità come enti morali, e non come cose, come schiavi, con quella assoluta signoria, che risponde alla perfetta servitù, secondo ciò, che più volte espone nella *Fil. del dir.*, v. 2.? (di che vedi sopra pag. 92, parte 3ª, cap. 4); che si è nel peccare che gli uomini caddero, secondo Rosmini, in quella perfetta servitù verso Dio, e che in ragione di questo suo assoluto dominio, che Dio ha potuto indi distribuire i suoi doni come volle, con *libertà pienissima acquistata da Dio in conseguenza del peccato.* Dunque è da dire perciò al trar de'conti che nè Dio era pienamente libero nella distribuzione dei suoi doni, nè avrebbe potuto ottenere il suo fine massimo col mezzo minimo senza del peccato, che ritorna quindi ad essere un mezzo necessario a porre Dio in libertà di giungere al suo fine; è da dire che il sistema del Rosmini non va, se non si giunge a fare per un titolo o per altro Dio padrone dispotico delle creature, e sciolto da ogni riguardo verso di loro. Il che tutto si vede chiaramente conseguire dalla teorica esposta in quel capitolo 35, il quale perciò non ci sembra punto risolvere la difficoltà nata dai precedenti, e soltanto ne muta l'aspetto, aggiugnendovi altri imbrogli (1). Ora ritorniamo in via.

E questo Dio filosofo e stoico riesce anche di necessità, come gli antichi stoici, poco o nulla esorabile alle preghiere. Egli esaudisce, secondo il Rosmini, la preghiera che *dimanda l'aumento del bene complessivo ed ultimo*, cioè per meglio

(1) Troppo spesso occorrerebbe fare un libro per dichiarare gli intrighi nascenti da poche parole. Qui noto: 1° Che se Dio acquistò col peccare degli uomini la libertà piena di compartire loro ad arbitrio i doni, a cui aveano perduto ogni diritto ed ogni merito di riguardo, ciò non vale nulla rispetto agli angeli che perseverarono nel bene, ai quali però in conclusione fu preferita la natura umana nell'incarnazione, intorno al che vedremo come Rosmini avrà da lavorare per dare la ragione dell'uso del minimo mezzo, che in questa parte rimarrebbe sempre arbitrariamente usato da Dio senza la ragione di quell'assoluto dominio, col quale sceglie fra gli uomini, massa dannata, i suoi eletti. 2° Che abbiamo qui una teorica singolarissima secondo la quale il peccato, anzichè farci schiavi del demonio, ci fa schiavi di Dio, e la redenzione, anzichè una conquista di Gesù Cristo sul demonio, è un atto di divina signoria assoluta. 3° Che quel passo della Sapienza che tutti intesero finora dei peccati attuali ed eventuali, e in cui si fa un contrapposto fra gli ebrei credenti a Dio vivo e vero, e gli idolatri non tementi i loro idoli muti, dee essere inteso del peccato originale, come se per questo arrivassimo a conoscere la grandezza di Dio nel sentire un dispotico dominio divino: monsignor Martini traduce quel versetto: *Se noi peccheremo siamo tuoi, noi che conosciamo la tua grandezza; se non peccheremo, sappiamo che tu tieni conto di noi;* il che non vuol dir altro se non che noi peccando non abbiamo speranza di fuggire alla tua potenza, ma sappiamo d'avere, peccando o non peccando, un Dio vivo, giusto e misericordioso, mentre gli idolatri nè temono, nè sperano nulla dai loro idoli, dei quali parlasi in tutto quel capitolo e nel precedente. E così pure lo spiega l'A. Lapide. Sia questo un nuovo esempio della ermeneutica biblica rosminiana.

dire, non l' esaudisce se non perchè già egli stesso per legge e necessità propria è intento a realizzarlo; sia che l' uomo preghi o non preghi l' ottimismo del tutto riuscirà infallibilmente; ma la preghiera, che riguarda il bene particolare delle parti, degli enti singolari, altro che esaudirla, non è in sostanza a lui piacente. « Perocchè certo non pregherebbe bene « (parole di Rosmini) colui che amasse tanto *la salute eter-* « *na* d'una persona che la preferisse ad un' altra grazia, che « vieppiù aumentasse la somma del bene finale. Poichè, es- « sendo quest' ultimo risultato di bene massimo l' oggetto « della volontà di Dio, chi l' escludesse pregando non si u- « niformerebbe al divino volere (*Teod.*, 655). » Nel che si conferma la idea che a Dio siano proprio necessarii gli empii, e per identica ragione i loro peccati, e che la sbaglia il cristiano e la Chiesa, se chiedono la salute di tutti e la cessazione dei peccati (1). Nè ha forza alcuna la eccezione, che il Rosmini vuol fare a favore delle preghiere, che uno faccia per la propria salute eterna, e dell' esaudimento delle quali abbiamo da Cristo la promessa, ove ci atteniamo alle condizioni da Cristo posteci. Poichè il Rosmini non invoca già ad argomento del valore delle preghiere, che uno faccia per la propria salute, tale promessa di Cristo, ma una ragione, che prova troppo o prova nulla. Ei dice che *è necessario al bene ultimo complessivo che alla orazione debitamente fatta segua l' esaudimento*, ragione, che varrebbe tanto per le preghiere, che facciamo per la nostra, come per quelle, che facciamo per l' altrui salute; ragione d' altronde che non ci dà la menoma idea d' amore, che Dio abbia per noi singoli

(1) *Chi l' escludesse!* Ma costui sarebbe uno stolido, nè vi ha cristiano che chiedendo a Dio la salute eterna d' una persona *la preferisca ad altra grazia che aumenti vieppiù la somma del bene finale;* anzi il cristiano e la Chiesa chiedono in ciò che Dio ordini le cose così, che, arrivando quell' anima alla gloria, si aumenti il novero delle stelle dell' empireo, e la gloria e il bene finale che Dio ne ritrae; che Dio faccia questa grazia a quell' anima senza detrimento di altre maggiori, che avesse in disegno di fare, perchè le grazie di tal fatta non si escludono l' una coll' altra, massime trattandosi di soggetti diversi, così che Dio non possa graziare uno senza perderne un altro. Dunque in quelle parole *chi escludesse l' ultimo risultato di bene massimo* si suppone un' ipotesi assurda per velare un'assurda teorica: e così accade non di rado al Rosmini di gettar un epiteto, un correttivo, che sembra mitigare la sua tesi o il corollario, ma che in sostanza guasta il filo del ragionamento. Faccio quest' avvertenza per non ripeterla, sebbene già ne sieno occorsi e ne occorreranno altri casi simili. Del resto la carità essendo universale, i maestri di spirito insegnano tutti d' accordo che non solo la salute nostra, nè quella di verun individuo ha da essere domandata ad esclusione implicita o esplicita di verun altro bene finale, ma che anzi tanto è più gradita a Dio la preghiera quanto si estende a chiedere un bene più universale ed estensivo a maggior numero di persone; e perciò la Chiesa chiede a Dio che salvi tutti, perchè sa che il divin volere per sè stesso sarebbe di tutti salvare, come Cristo per tutti è morto. La teorica pertanto della carità ne sembra soffrire assai dai principii rosminiani; abbiamo già veduto essere singolarissima quella dell' umiltà, e lo vedremo meglio, ove si parlerà della supremazia data alla umana sull' angelica natura.

e per la salute nostra particolare, nè dell' amore, con cui Cristo fa presso il Padre l' avvocato per noi, e presenta le nostre preghiere colle sue, ma ci riporta sempre a considerar Dio come unicamente sollecito del bene complessivo dell' universo. E chi meglio si voglia persuadere della stoltezza, a cui riesce la orazione rosminiana, che chiede ciò che Dio non può a meno di fare, cioè il bene del tutto, e che anzi si risolve nel pregarlo che realizzi tutto il tipo dell' universo, quale se lo tiene in seno, vegga la lunga descrizione dell'orazione di Cristo stesso (*Teod.*, 665, 666), chiusa con questo epifonema: « Quando dunque il Cristo, come uomo, domandava al « Padre che fosse realizzata quella gloria, che gli era *ab* « *eterno* destinata (coll' orazione *Clarifica me tu*, *Pater*, « *etc.*), *altro ei non chiedea* se non che quella inclinazione « e volizione unica, che *ab eterno* ebbe Dio di produrre il « mondo, ricevesse nel tempo il suo effetto. » Nel che noteremo di passaggio come al tempo di Cristo, secondo Rosmini, il mondo non fosse prodotto, e Cristo perciò sia venuto a finire di produrlo, il che si ritenga come argomento del confondere poi, che fa il Rosmini, la creazione e la ordinazione del mondo, l' ordine soprannaturale col naturale (1).

Ora dunque chi dirà mai che questo Dio sia amoroso per gli unomini, mentre egli è così stentato che preferisce di far risultare non il massimo bene assoluto possibile, disponendo di tutti i mezzi, che ha egli in potere e che non impediscono la libertà umana, ma il massimo bene possibile col minimo mezzo e lascia così rovinare il bene particolare di tanti enti? Non ci venga a recare il Rosmini l' altra sua legge dell' esclusa superfluità, per dirci che l' impiegare mezzi più ampi sarebbe *superfluo* e indegno della sapienza divina, che anzi l' uso del solo mezzo minimo difetta al bisogno reale, e degli enti singoli e del tutto, e dimostra insipiente colui, che, avendo abbondanza di mezzi, fa dello spilorcio a voler impiegare il solo minimo, il quale alla fin fine gli darà non il massimo bene possibile, ma il massimo relativo al mezzo minimo impiegato,

(1) Perchè il Rosmini va a cercare la ragione del *bene complessivo* in quelle preghiere, che vengono, come ei dice, esaudite, e non la ragione ovvia e solita, la promessa di Cristo? Perchè questa promessa nel suo sistema, se bene si analizza, non ha un valore proprio particolare, e non può essere, se non una dimostrazione, una indicazione di quella predeterminazione ferrea, che opprime Dio stesso nei suoi atti *ad extra*. La promessa di Cristo non può più essere tanto un atto benevolo di sua onnipotenza mediatrice, colla quale egli ci fa sicurtà presso il Padre di dare alle preghiere nostre un valore, che altrimenti non avrebbero, quanto piuttosto è una rivelazione, che ci fa sapere che Dio, nel fare il computista per ottenere il massimo bene col minimo mezzo, ha portato anche in calcolo come mezzo questo della preghiera in dati casi. La quale però dovrà essere predeterminata, come tutto il rimanente, onde non si vede come possa sussistere, nemmeno nell'esaudirla, veruna generosità di Dio e di Cristo, che muti gli ordini e i mezzi del progresso verso l' ottimo, con libertà di scegliere fra un ordine e l' altro, fra mezzo e mezzo, e di accordare più o meno.

e, quel che è peggio, con rovina positiva ed eterna di tanti individui morali. Dei quali enti perduti, noi piuttosto potremmo dire, attenendoci ai canoni del Rosmini (esposti nella *Teod.*, l. 3, c. 17), che fu superflua e dannosa la creazione, perchè anche, secondo il suo modo di conteggiare, la somma finale dei beni dee trarsi depurata da tutti i mali, dunque se questi non fossero, il bene ultimo sarebbe maggiore. E chi dirà inoltre che sia onnipotente, e provvido un Dio, a cui, se si chiede qualche grazia anche di solo ordine temporale, cioè qualche divario nella distribuzione dei beni e mali temporali, si chiede proprio l'impossibile; poichè, creando esso *il solo mondo possibile,* e nel mondo tutte le varietà possibili e ragionevoli, non v'è più luogo a domandargliene una, che non abbia dovuto già stabilire di creare o di escludere? « Coll' esigere » (dic' egli a coloro, che chiedono una distribuzione di beni e di mali temporali diversa da quella, che succede) « coll' esigere una mutazione nell' ordine prestabi- « lito delle cose, sia questa mutazione naturale o miracolosa, « si esige da Dio un universo nuovo, una nuova concorrenza « o abbattimento di fatti fra quelle infinite concorrenze o « posizioni, che possono dare gli innumerevoli termini, cioè « gli esseri e i movimenti possibili degli esseri, che sono « nell'universo, scambiati i loro posti per tutte le maniere « (*Teod.*, 241).» Ond'è che, accoppiando questa teorica relativa ai beni e mali temporali a quella relativa alla salute eterna degli individui, abbiamo da consolarci, nella armonia prestabilita e nell' ottimismo finale, di tutte le calamità temporali, e anche dei peccati e della perdizione delle anime, e non turbar la mente a Dio per chiedergli un universo nuovo, chiedendogli qualche grazia temporale particolare; non abbiamo più a pensare a miracoli, i quali non sono altro che effetti d'una qualche legge non da noi conosciuta, altrimenti andrebbero in diminuzione del bene complessivo ultimo; nemmeno dobbiam chiedergli la conversione di un empio, la salute di qualche anima, l'evitazione di qualche peccato, cose che egli farà da sè, se così esige l'armonia prestabilita (1).

(1) Questa conclusione non è ipotetica, e può vedersi che nei libri ascetici del Rosmini la Chiesa è proposta ai fedeli ad amare nel suo tutto, nel *suo gran corpo,* come *il gran mezzo, pel quale Dio vuole che venga glorificato il suo nome,* onde non v'è pericolo di *sbaglio* ad amarla tutta, non così *se si trattasse di una sola parte non essenziale.* E siccome niun individuo come tale, è parte essenziale della Chiesa, e niun sa se questa parte *Iddio non la rigetti da sè*, gli uomini, i fedeli si deono amare solo *condizionatamente* e *limitatamente.* Come amare condizionatamente, quando in ultima analisi, per ciò, che colà dice il Rosmini, i soli eletti alla gloria sarebbero amabili? Volere condizionatamente una cosa si concepisce che si possa, ma amare condizionatamente le persone in ragione d'uno stato futuro e ignoto a noi, come è quello d'essere o no l'amato eletto alla gloria, non si capisce. Secondo ciò, che insegna là il Rosmini, anzi la Chiesa stessa debb'essere amata e servita in modo assai poco affettuoso, poichè il cristiano *dee godere una perfetta*

La quale per necessità dee del pari e tanto più dominare sull' arbitrio meschino dell' uomo. Addio adunque con la carità di Dio per noi anche la carità nostra per lui, pel prossimo, e la libertà stessa divina e la nostra (1).

La filosofia non è, nè può essere affettuosa, e tanto meno lo è, quanto è più razionale, poichè a dimostrare apoditticamente ella non ha che un modo, cioè facendo vedere la conseguenza necessaria in un necessario principio. Quindi, dove ella pretende dimostrare le sue teodicee intorno alla provvidenza divina, e alla produzione, e governo del mondo colla sola ragione, come necessarie conseguenze di principii e leggi necessarie *a priori* in Dio stesso, essa concepisce Dio come un uomo, legato da leggi, che gli soprastano, mentre le leggi per Dio tanto sono leggi, quanto egli liberamente se le impone nelle sue opere esteriori, nelle quali abborrendo per natura da ciò, che è falso, o urta di fronte colla sua bontà infinita, sceglie poi il modo e la misura, che vuole, del bene, che opera. Una tale filosofia troppo facilmente si raffigura un Dio a propria immagine, razionalista, calcolatore supremo, governatore astutissimo, anzichè padre amoroso. E perciò le cosmologie dell' ottimismo e della armonia prestabilita e altre simili, mentre sembrano ingrandire l' idea della sapienza divina, sminuiscono quella della sua misericordia e libertà (2).

tranquillità, conservare un gaudio pieno, per quanto gli evenimenti fossero contrarii al bene della Chiesa stessa, bandendo ogni ansietà ed inquietudine, ogni specie di sollecitudine, anche quella, che talora può avere a scopo il solo bene della Chiesa di Gesù Cristo (Ved. il *Man. dell'esercit.*, lez. IV e V). Povero s. Paolo, che portava in cuore la *sollecitudine* continua non solo pel *gran corpo della Chiesa,* ma per le chiese singole, e piangeva, e s'affannava, e faceva il cuore suo specchio di tutte le afflizioni e mali dei suoi fratelli! Leggansi quelle due lezioni, che non posso che indicare, e vi si vedrà il riflesso delle teoriche sovra esposte, le quali, come ci dànno poca idea della carità generosa di Dio per noi, debbono condurre a modellarvi la carità degli uomini verso Dio e verso il prossimo.

(1) « Quantunque per operare gli uomini non consultino che il loro libero « arbitrio, non producono meno, in ragione d' una necessità nascosta, un or- « dine di cose anticipatamente determinato. » Dottrina di Schelling (Maret, *Saggio*, c. 4).

(2) Rosmini crede sempre di risolvere colle sue teoriche tutti i problemi, troncare tutti i nodi e tutti gli errori possibili, e così egli crede di « comporre « la quistione agitata dai teologi e dai filosofi, come possa Iddio amare le « creature e volerle creare per atto di bontà, quando egli non ha bisogno « di loro, nè esse gli possono aggiungere alcun bene, ecc. » La composizione consiste per la sua dottrina in ciò che il divino operare abbia a scopo la piena « realizzazione delle essenze eterne degli enti (*Teod.*, 637). » Ma primieramente a noi sembra che la quistione così posta riesca ridicola; poichè la difficoltà di spiegarsi la bontà di Dio nel creare, non viene già dal *non avere esso bisogno nè utile* delle creature, anzi, se ne avesse bisogno, non creerebbe per bontà, ma per amor proprio. Ed appunto perchè il realizzare all'esterno gli enti, di cui tiene in sè le ragioni, è cosa per lui indifferente (mentre queste ragioni, in quanto sono perfezioni di sua sostanza divina realizzate o no all'esterno, sono per lui e in lui egualmente gloriose), ne viene che è liberissima e disinteressatissima la sua scelta nel bene reale, che fa non a sè, ma alle creature, che realizza a preferenza di altre senza numero, che potrebbe realizzare e non realizza; e perciò la creazione è dono, è grazia. Ben piuttosto viene la difficoltà dello spiegare la bontà di Dio dal cattivo esito di molte

Queste cosmologie riescono poi a sminuire anche la libertà e bontà dell'uomo, il quale come potrà mai credersi libero e buono nella scelta fra diversi beni, se tale scelta praticamente non gli pare libera in Dio? Come potrà credere al vero suo merito nella virtù, se crede che Dio ed egli stesso operino in conseguenza d'un ordine impreteribile, comunque tale impreteribilità non si ponga come effetto di una forza cieca, ma come effetto di una sapienza misera, che non può, nè sa trovare varietà di scelta nella misura del fine, che vuol ottenere e nei mezzi per arrivarvi? Spingendo molto avanti la ricerca delle leggi, secondo cui si vuol credere che Dio operi *ad extra*, si pericola di porgere un tipo di servilismo o d'egoismo trascendentale in un ente di ragione, che decorasi invano del nome di Dio; ente però che nulla può, nè fa, se non ciò, che è necessitato o ha interesse di fare. Ed è perciò che il panteismo, che è il genere supremo di tali sorte

creature, di quelle, cioè, di cui si può dire con verità che *melius erat si natus non fuisset homo ille*, e se adottiamo in un qualunque modo l'idea che il male loro fosse veduto da Dio come necessario mezzo, siamo fritti, non possiamo più salvare la bontà assoluta di Dio, ma al più la relativa, in quanto preferì un gran bene degli uni misto a molto male degli altri, sebbene tal male abbia dovuto volere come necessario mezzo a quel bene. Ma oltrechè la teologia confessa nella predestinazione un mistero, essa poi nondimeno dimostra *a priori* la bontà di Dio, che creò tutto buono, e tutte le creature intelligenti indirizzò non solo al loro bene naturale, ma di più ad un bene soprannaturale, con mezzi acconci a conseguirlo, nessuno indirizzò al male, il male non ebbe mai, come necessario, nemmeno come mezzo, ma lo preconosce e permette come effetto accidentale della libertà, utilissima in universale, delle creature intelligenti che devono essere poste in istato da poter meritare per conseguire nobilmente il sommo bene; effetto poi, che Dio riordina anche nel fine, così che quel male stesso divenga occasione di bene per gli eletti e di bellezza per l'ordine universale. Se per contro Dio realizzasse tutte le essenze degli enti come un giuocoliero, o un facchino, che vuole far vedere quant'è capace di fare, niuno gli dovrebbe gratitudine dell'essere restato realizzato; e, ammessa la necessità del male, quelli, che vi restano perduti, avrebbero ragione di dire che Iddio faceva meglio a non crear nulla, se poteva astenersene. Del resto la obbiezione combattuta dal Rosmini non è se non di quei filosofi, che non conoscono davvero il Dio dei cristiani; il quale, spargendo le sue misericordie su tutte le sue opere nella creazione, ed essendo intervenuto colla redenzione a suo gran costo a ristorare e sublimare la natura umana corrotta dal peccato, ci rese la sua bontà il più sensibile di tutti i suoi divini attributi. Quindi noi diremmo che se l'ottimismo del mondo ha potuto sedurre, come brillante utopia, menti deistiche e pagane, non può conciliarsi colle idee cristiane. Il mondo naturale, cioè la creazione, non è l'unica manifestazione della bontà di Dio, anzi è la più iniziale e imperfetta. Il mondo soprannaturale, cioè Cristo e l'opera di redenzione, non è ancor esso che un'opera nuova in un mondo vecchio, opera preparatoria alla manifestazione definitiva della bontà di Dio munifico e pietoso, e di Dio giusto e vindice, che avverrà solo al fine del tempo. Anche pigliando l'universo nel senso il più largo per comprendere tutte le opere di Dio creatore, salvatore, beatificatore e punitore, troviamo però sempre esistere l'imperfezione e il male vero in qualche gran parte del mondo. Quindi per accoppiare questi termini che il mondo è ottimo; che Iddio è onnipotente e fa tutto quanto vuole ed esclude assolutamente quanto non vuole; che il mondo presente è pieno di mali veri, mali che non cesseranno mai all'intutto, bisogna per forza negare uno di questi termini. Gli stoici ottimisti negarono la verità o la perpetuità del male, noi non la possiamo negare; i panteisti negarono la onnipotenza di Dio; noi non possiamo star con loro; resta di negare l'ottimismo dell'universo *et nunc et semper*.

di filosofie, ne pare essere di invenzione tanto più infernale, quanto più tende a obliterare l'idea dei più dolci ed amabili attributi della divinità, che presenta sotto l'aspetto di quelli grandiosi sì, ma formidabili. E anche sfuggendo al cieco fatalismo dei panteisti dichiarati di tutti i tempi, si lambe nondimeno quello dei panteisti mitigati, i quali, cercando nella immutabilità delle ragioni eterne, che sono in Dio e nei suoi attributi la spiegazione di ciò, che ha fatto, o permette si faccia al mondo, e che spesso sembra a noi mortali sì alieno dalla perfezione divina, col riferirsi ad un ideato ottimismo finale, concedono implicitamente o esplicitamente la neccessità del male, e piuttosto scusano la provvidenza che non la magnifichino.

La filosofia non seppe, nè saprà mai districare da sè la quistione del male; e quanto più si avvicina ai principii panteistici, tanto meno ella sa spiegarsi le origini e il fine delle cose (1). La religione ne addita un mistero nella conciliazione fra la sapienza e la misericordia divina, sapienza, che vuole e predestina tutto ciò che è bene, preconosce e permette il male, perchè sa riordinarlo al bene, e lo permette non mai come una necessità, nè come un vero mezzo pei suoi fini, ma come un ostacolo, che sa vincere, un difetto, che sa ricolmare, un'occasione, che sa volgere a pro della misericordia, che entra ad addolcire tutti i calcoli rigorosi della sapienza, come la libertà entra a nobilitare tutte le opere dell'una e dell'altra. E Dio stesso amò dipingersi nelle S. Scritture non tanto come onnipotente, onnisapiente, giusto, quanto come infinitamente amoroso e liberamente munifico, carità per essenza; Dio, che tutti i suoi attributi pone in moto come tante forze a servizio della carità essenziale; carità non solo essenziale a tutte tre le divine persone, ma anche personalmente sussistente e

(1) I panteisti superlativi, idealizzando il male, come Hegel, o riducendolo ad identità col bene nell'assoluto, come lo Schelling, si liberano dalla quistione spinosa, negandolo in sostanza, o considerandolo come un mero fenomeno transitorio (Maret, c. 6). Leroux, che in questo è alquanto riserbato, ammette l'esistenza del male, ma lo considera come un *mezzo necessario* alla perfettibilità, cioè come un bene dell'umanità perfettibile. Tanto quelli poi quanto questi si credono di scusare ciò, che essi tuttavia chiamano provvidenza, il che non resta necessario a coloro, che negano il male, e riesce facile a Leroux, che, non conservando nel suo sistema di trasformazioni umanitarie l'identità degli individui, e negando le pene eterne e ogni stato permanente, parla soltanto di mali transitorii come mezzi a un bene maggiore futuro. Ma Rosmini che nel parlare della necessità del male come mezzo, si accosta al Leroux, trova l'imbarazzo del male eterno; e perciò lo vedremo costretto poi a considerarlo come un bene eterno e permanente, e son per dire come un mezzo necessario alla visione beatifica dei comprensori, non per indiretto soltanto e per accidente. Tant'è, per poco che si attinga dai principii dell'ultrametafisica eterodossa, si trova alla fine un imbroglio a farla stare d'accordo colla dommatica cristiana. Vedremo che lo stato permanente ed ultimo dell'universo riuscirà difficilissimo a spiegare al Rosmini, e che più prudenti sono i sofisti tedeschi e francesi, che ricacciano le loro incognite nella creazione indefinita, futuro misterioso, in cui promettono soluzione a tutti i loro palpabili assurdi.

personificata in quella, che è *in divinis* il nesso delle altre due. Quest'è nelle opere esteriori il principio prossimo, e la legge di governo del mondo morale, di cui, stando immote in Dio le ragioni eterne, ne vanno infinitamente distinti i modi e le misure senza numero, con cui Dio fa e può condurre le cose create all'ultimo loro fine, il qual fine la religione ci dice essere bensì la gloria di Dio, ma quella gloria sopra ogni gloria, che pone nell'essere, e non solo nel mostrarsi infinitamente e liberamente munifico (1). Per la qual cosa ci sembra che niun uomo possa dire *che era necessario che Dio operasse secondo le leggi della sapienza esposte* (*Teod.*, l. 3, c. 25) da uomo qualunque, le quali saranno pur sempre leggi di sapienza umana (se lo sono) e non divina (2).

(1) Il concetto, che Rosmini dà *della gloria divina fine dell'universo*, pare assai incompleto. Detto che la gloria in genere *non è altro che l'applauso che dànno ad un' intelligenza le intelligenze*, continua (c. 25 e 26 della *Teod.*) a discorrere della gloria, che Iddio cava dalle creature come d'un applauso di queste. Sebbene quella definizione non si scosti gran fatto da quella di Cicerone: *Gloria est frequens de aliquo fama cum laude*, e dall'altra di s. Ambrogio: *Est quasi clara cum laude notitia;* nè questa però, nè quella abbastanza si distinguono dalla *fama*, rumor vano, e dalla vana gloria, e non esprimono il vero carattere di quella gloria divina, che, essendo fine dell'universo, è quella che mosse Dio a crearlo. Quindi mi pare che, a concepire quel carattere, conviene osservare che, avendo Dio una gloria immanchevole (senza parlare di quella gloria, che Dio dà a sè stesso) in tutto ciò che fa anche *ad extra,* gloria quella indipendente dall'approvazione e da qualunque applauso altrui, la gloria accidentale, che cava dalle creature intelligenti, è di due sorti. L'una delle quali Dio la cava da tutte, chè tutte conoscono e non possono disdire (nell'eternità) alla sua bontà, verità e giustizia, sicchè i reprobi stessi non le bestemmiano per errore, ma per pura malizia, mentendo a loro stessi. Tale gloria l'avrebbe Dio cavata dalle creature intelligenti, quando bene tutte si fossero perdute per loro propria colpa, e nessuna fosse rimasta in cielo ad applaudirlo. L'altra più nobile gloria, e, per così dire, ancor più accidentale; perchè meno universale, è quella con cui i beati, che non solo intendono, ma sentono gli effetti di sua munificenza, applaudono alla sua bontà, ne godono, l'adorano, servono ed amano con tutto ciò che sono e possono; e questa è il vero fine dell' amor di Dio nel creare l' universo, ond'è che san Tommaso dice dietro s. Agostino, che Dio *non cerca la sua gloria per sè stesso, ma per noi* (*Summ.* 2, 2, q. 113, a. 1, ed. 1.). Quanto al *plauso* non è che una cosa secondaria ed accidentale nella gloria accidentale stessa, nè dà grande idea di Dio il supporre che abbia fatto l' universo per applaudirsi e farsi applaudire.

(2) Il Rosmini nel suo *N. Saggio* (sez. 5, p. 2, c. 3, art. 2, oss. 3) si contentava di dire che gli *parea probabile l'ottimismo intellettuale di Platone,* il quale opinava che *un essere non si potesse pensare fornito di sua ultima perfezione se non in un modo solo.* Quindi comprendendo l'idea del mondo come di un tutto uno *a priori*, questo ente non si può pensare fornito di sua ultima perfezione se non in un modo solo, e nella mente stessa divina non può capire se non l'idea d'un mondo solo, che in un modo solo può essere perfetto ed ottimo. Per confortare poi queste induzioni con qualche prova di miglior lega, egli si appoggia al testo di s. Giovanni, ove Cristo dice che la gloria del Padre consisteva nel cavare dai suoi discepoli il massimo frutto (*Teod.* 509). Ma nel testo evangelico: *In hoc clarificatus est Pater meus ut fructum plurimum afferatis* (c. 15, v. 8), è chiaro che la parola *plurimum* non esprime un superlativo così assoluto come quello di *massimo*, e può assai più naturalmente tradursi per grandissimo, anzi monsign. Martini la tradusse semplicemente per *gran frutto.* Oltrechè altra cosa è che nell' ordine soprannaturale Dio volesse trarre il massimo frutto dalla cooperazione dei suoi apostoli, ai quali soli allora parlava, e a cui prometteva e dava grazie ed aiuti tanto straordinarii, altro è il volerne dedurre che la provvidenza di Dio collimi a un tale

Ed anzi se una necessità in Dio vogliam porre in relazione alle opere sue esteriori, diremmo piuttosto che era necessario che queste operasse secondo le leggi della sua bontà amorosa, dalla quale la sapienza e ogni altro divino attributo rampolla e piglia norma. Diamo un'occhiata ancora al principio fondamentale del sistema e delle leggi, di cui abbiamo discorso.

La ricerca di motivi essenziali a Dio nel creare, o sul modo e sulla misura del suo operare *ad extra*, stancò inutilmente le più alte menti, e le precipitò in errori gravissimi. Quelli, che supposero che Dio creasse come per debito di natura e per essere egli essenzialmente causa, non poterono più concepire Dio senza del mondo; così avvenne a Cousin e ad altri moderni, che pur vorrebbero distinguere fra Dio e creatura, e non sanno più spiegare la distinzione se non come distinzione (informe) di nature in una identica sostanza. Coloro che, negando la necessità intrinseca a Dio del creare o no, supposero nondimeno delle ragioni essenziali in lui circa il più o meno, e il modo del suo operare *ad extra*, si impegnarono in una via, che, movendo dall'ottimismo, li conducea, secondo l'osservazione che Fénélon e Bossuet fecero sul libro di Malebranche intorno alla natura e alla grazia, *a conseguenze contrarie ai fondamenti della fede*. E poichè la creazione ora è un fatto, ricaddero anch' essi in un sistema di tanta unione del mondo con Dio, che male si può difendere dall'accusa di panteismo (1). L' errore degli uni e

risultamento, in tutto ciò, che fa colla sua sapienza creatrice e governatrice del mondo, del che solo si parla nel citato luogo (lib. 3, cap. 13 della *Teod.*). Dell'ottimismo leibniziano tutti sanno; ora il sistema esposto nella *Teodicea* riposa sopra un complesso di induzioni, di congruenze, e non di *leggi necessarie* della divina sapienza, e non è, nè può essere apodittico, anche dove non è evidentemente gratuito o erroneo.

(1) A chi voglia vedere uno dei fonti principali, a cui crediamo che il Rosmini abbia attinto molte delle sue vedute circa la *Teodicea*, forse troppo fidando alla pietà dell'autore, noi additiamo l'opera del Malebranche suindicata, e ad un tempo il giudizio fattone da Fénélon nel suo scritto: *Réfutation du Système du P. Malebranche sur la nature et la grâce.* Quest'opuscolo, che il Bossuet approvò e arricchì di alcune dichiarazioni ed aggiunte, rimasto lungamente inedito, si trova nelle più recenti edizioni delle opere di Fénélon, fra cui in quella di Parigi (1838 tom. 3), e vi sono accuratamente notate le aggiunte del Meldese. Lo studioso lettore vi riscontrerà ben molte e chiare affinità fra i principii del filosofo francese e quelli rosminiani, che veniamo esponendo, e mentre crediamo che troverà confortato dall'autorità di due sì grandi uomini il nostro obbiettare, troverà pure colà chiare e giuste idee intorno alle verità della cristiana filosofia, che il Malebranche e i suoi imitatori mettono a soqquadro o in pericolo. *Le principali cose che compongono*, al dire di Fénélon, *il sistema di Malebranche* sono:

I. Che Dio è libero d'agire o no *ad extra;* ma supposto che operi, *l'ordine lo determina invincibilmente ad operare tutto ciò, che v'ha di più perfetto fra gli esseri possibili.* Rosmini alla parola *ordine necessario* preferisce quelle della *necessità del compimento dell'eterno disegno*, della *manifestazione dei divini attributi.* Ma il Fénélon dimostra che qualunque supposizione di tal natura toglie a Dio la libertà del creare; riduce il possibile al mero esistente; annienta in Dio la scienza detta *di visione*, e lo riduce a

degli altri si fonda sopra una falsa maniera di concepire la ragionevolezza in Dio circa l'operare esterno, assimilandola a quella dell'uomo. Nell'uomo la ragione è una potenza secondaria, che procede, come bene osserva lo Sthäl, *per via di necessità logica*, movendo da principii di verità superiori a lei, verso un fine di perfezionamento debito e conveniente all'operante stesso. Quella necessità logica può essere più o meno stringente, ma essa limita e diriger dee la material libertà dell'uomo; quindi nell'uomo l'agire per puro arbitrio suol essere riprovevole, e per contro è per lui somma ragionevolezza, non solo il far quanto gl'impone il dovere stretto come necessario al suo fine, ma il fare il più e il meglio, che possa, di quanto sia conferente a quel fine. È certo che la ragione dell'uomo lo spinge, lo sollecita, l'invita sempre all'ottimo, anche quando non ve lo stringe coll'obbligazione. Per contro Dio operante all'esterno non ha ragione nè di convenienza, nè di necessità, e nemmeno possibilità di

conoscere soltanto ciò che opera; obbliga a riputare il mondo necessario, eterno, infinito (*Ib.* c. 2, 5, 6).

II. Che sarebbe *indegno di Dio non conformarsi* a quella determinazione dell'ordine, e sarebbe *indegna* di lui la creazione non ottima. Il Fénélon osserva che, ciò posto, bisogna supporre, coi manichei cattivi in loro stessi, tutti gli enti contingenti, anche solo possibili (*Ib.* c. 3, 21).

III. Che *la creazione sarebbe indegna di Dio se Gesù Cristo non vi fosse compreso;* risorsa questa di Malebranche e di Rosmini per dimostrare l'ottimismo reale dell'universo, come Dio lo fece di fatto. Ma Fénélon s'eleva contro la novità della dottrina di Malebranche, dice che se ne dovrebbe concludere che il peccato d' Adamo fu *necessario all'essenza divina ;* che si verrebbe a confondere il Verbo coll' opera cosmica, e che il mondo diverrebbe *inseparabile dal Verbo*, e per conseguenza non avrebbe mai potuto scemare di perfezione per la colpa, nè essere veramente riparato (*Ib.* c. 22, 23).

IV. Che Dio opera sempre *per le vie le più semplici*, o come Rosmini direbbe, *col minimo mezzo; per volontà generali* e con grande risparmio *di volontà speciali.* Sul che il Fénélon osserva che la semplicità delle vie di Dio è indipendente dalla semplicità delle sue opere; che il sistema del suo avversario sulle volontà particolari di Dio e di Gesù Cristo importerebbe che Dio *non vuole veramente salvare tutti gli uomini;* renderebbe inefficace in certi rispetti la preghiera; nocerebbe all' idea della provvidenza divina, e include altri errori ed incoerenze (*Ib.* c. 15, 16, 18).

Bastano per ora questi pochi esempii, da cui veder si può l'utilità dell'opera del Fénélon a giudicare anche di certi principii rosminiani, tanto più che non raramente avviene che il filosofo italiano insegni rotondamente alcune delle conseguenze , che il Fénèlon opponea al Malebranche come scaturienti dai suoi principii, e da lui però ricusate come assurde. Per esempio, il Malebranche non dicea che *un mondo solo fu possibile*, non negava in Dio la scelta del creare, nè supponea che avesse creato quasi istintivamente e senza deliberazione, quale lor si può dire in Dio. Non parlava della *necessità del male* (nell'ottimismo) coll'enfasi, con cui il Rosmini giunge a dire, che *gli empii sono mezzi necessarii* a conseguire il fine della creazione. Egli li lasciava negativamente nella massa dannata, dicendo soltanto che Cristo prega per la salute delle anime *secondo che l' edifizio spirituale ha bisogno di pietre vive;* egli non dicea che scegliesse quelle a lui convenienti, come dice Rosmini, nè mostrava di temere veruna sconvenienza nel nostro pregare per la salute eterna d'una persona senza subordinazione al *bene complessivo* e alla *somma del bene finale;* oltrechè il Rosmini va, come vedremo, per le vie del progresso umanitario sconosciuto ancora al Malebranche, nel che poi segue il vezzo moderno, e batte talvolta piuttosto le orme dell'Hermes, come indicammo e vedremo più sotto.

perfezionare, di felicitare sè stesso; non ha ideale, nè regola superiore, che tracci limiti e vie alla sua libertà; non opera nè per dovere, nè con dovere; e la sua ragione, se così la possiamo chiamare, non conchiude mai a nulla di necessario per lui, se non per quanto negativamente parlando non gli permette di far cosa contraria ai suoi divini attributi o ad una data promessa. Dio è perciò pienissimamente libero nel fare o non fare *ad extra*, e nel fare più o meno bene; in lui sono tanto le ragioni del creato, quanto quelle del creabile, che non creerà mai; egli vi sceglie ciò che vuole con un arbitrio di munificenza tale, che la liberalità dell'uomo non vi si può in verun modo comparare; perchè l'uomo dee regolare la sua sovra ragioni di convenienza, acciò non divenga prodigalità sciocca, o ambizione colpevole, mentre Dio nè deve, nè può avervi altro motivo, che quello di spargere benefizii sovra creature, che non potrebbero esserne degne, se tali ei non le facesse, e ciò esclusa ogni ragione di proprio interesse. Del resto Paolo, che sclamava che sono incomprensibili e ininvestigabili le vie di Dio ed i suoi giudizii, che nessuno gli fu consigliere, nessuno ne penetra i consigli, ne dice pure che è quella un'altezza di ricchezza e di sapienza *ut omnium misereatur* (Rom. II). Quindi, lasciando ad altri giudicare delle leggi formolate dal Rosmini nella sua *Teodicea*, come direttive in certo modo di Dio stesso, vediamo un momento quelle precipue, che egli crede proprie del mondo e dell'umanità sotto l'azione di Dio, che li creò e governa (1).

(1) Non è a dire come l'ordine di redenzione mandi in rovina tutto quel codice di leggi di sapienza, che il Rosmini impone a Dio come necessarie e impreteribili in tutte le sue opere esteriori. La legge del *minimo mezzo* è posta fuor di concerto, poichè Dio a ristorar l'uman genere prese il mezzo massimo; la legge di esclusa superfluità ne è pure bandita, perchè Cristo pagò con cifre infinite un debito, che intrinsecamente era finito, e pagò con soprabbondanza infinita, e poi perchè in Cristo solo v'è tutto il bene possibile dell'essenza umanitaria. La legge dell'unità, per cui il Rosmini non concede scelta a Dio fra i possibili, è dal Rosmini stesso dimenticata, dove dice che Cristo *paga vantaggiosamente il debito dell'umana natura, e potè salvar tutti quegli uomini, che convenissero meglio alla sua somma bontà* (*Teod.*, 758). Dunque scelse nella massa dannata, o anzi ivi trovò degli uomini, che gli convenivano e altri no, il che esorbita in altro modo dall' idea cattolica della predestinazione gratuita. Si facciano simili confronti delle altre leggi rosminiane e si vedrà che spesso sono nel libro stesso della *Teodicea* espressamente, o implicitamente contraddette dall'autore o in radice, o nell'estensione, che loro dà. Chi poi ponga in confronto del linguaggio rosminiano, che parla sempre di minimo mezzo, di esclusa superfluità, il linguaggio delle S. Scritture e di Paolo, cotanto magniloquo, della sovrabbondanza della ricchezza di Dio, dell'effusione prodiga dei suoi doni, della sua provvidenza, che va all'ultimo fine delle cose, e dispone *a priori* i veri mezzi, di cui si vuol servire, vedrà che giudizio fare di tutta in complesso la *Teodicea*, fiore della ultrametafisica rosminiana.

CAPITOLO X.

LE LEGGI DELL' UNIVERSO CREATO. IL PROGRESSO UNIVERSALE. IL MONDO DELL' UMANITÀ. ELEVAZIONE DI QUESTA SOPRA LA NATURA ANGELICA. IL MOTIVO, IL MEZZO, I GRADI, IL PROGRESSO DEGLI INDIVIDUI. LA RISURREZIONE DELLE ANIME DEI PREDESTINATI PERICOLOSA ALLA LORO PERSONALITÀ.

Si può già scorgere da tutto questo che il Rosmini con tante altre leggi dee imporre al mondo quella del progresso universale, progresso però in cui l' esigenza degli esseri è la grande forza fisica e morale, che fa vegetare tutto fino all' ultimo suo possibile sviluppo, e produce il male di alcuni enti singolari, come un mezzo necessario allo sviluppo dell' idea delle essenze, e come una varietà soavissima nel tutto completo. « Abbiamo indicato, dice ancora il Rosmini, la « connessione degli avvenimenti dell' universo, e come l'an« damento di tutte le cose, e perciò la distribuzione dei beni « e dei mali, *pende intieramente dalla posizione primitiva* « *degli esseri* e dei primi loro movimenti (*Teod.*, 256). » Ora se la storia delle successioni e varietà dell' universo dipende intieramente dalla prima posizione degli esseri, questa posizione poi non pende già da libera volontà del creatore, che non ebbe scelta fra diversi mondi possibili, e tutto al più fu soltanto libero di creare o non creare, poichè non portava in seno che un solo esemplare del mondo, e un mondo solo gli era possibile, il qual mondo ora si viene svolgendo con un progresso spontaneo, in cui assai poco si può vedere cosa abbia a fare nemmeno come conservatore Iddio. Ed ecco come il Rosmini ci rincalza la sua teorica del progresso fatalistico: « L'esemplare del mondo, benchè unico, risultava da molti « stati successivi, i quali svolti tutti e successivamente rea« lizzati fino all' ultimo e finale, questo già dovea perma« nere eternamente, siccome stato delle cose create compiuto « ed ottimo (*Teod.*, 666). » E dietro tali idee è a vedere come il Rosmini ampiamente ivi discorra della legge di gradazione e di varietà, per cui Dio soddisfa all' altra « legge « di sua sapienza, da cui è mosso a cavare ogni bene pos« sibile dalle sue creature, ed a disporre le cose per modo, « che ogni bene riesca a toccare il suo apice, e si sviluppi « fino all' ultimo frutto, di cui è capace (*Teod.*, 685). » Questo progresso dunque del mondo, che è necessario, non sarà però indefinito, ma farà luogo ad uno stato permanente ed eterno; ora può poi davvero ciò sostenere il Rosmini, che pretende, che l' essenza ideale non può essere conosciuta dalle creature intelligenti, se ella non si realizzasse in tutti

i modi possibili? (*Teod.*, 681). Avrà mai Dio esausta di fatto nelle cose finite la infinita sua potenza di ideare e di fare? Dunque quel suo stato permanente è bensì un atto di omaggio alla fede cattolica, che pone per le intelligenze, create nel tempo, il termine d' uno stato fisso, l' eternità; ma non si concilia col progresso dell' universo e degli enti, idee tolte a prestanza dai Germani più logici, quando pongono un progresso indefinito, e non finibile mai. Solito scoglio, che il Rosmini trova nelle idee cattoliche, che vuol conciliare colle eterodosse, e dal connubio delle quali risultagli un sistema incomparabilmente più sconnesso di quelli fabbricati dai panteisti e dai fatalisti schietti, che traggono da una forza cieca di grado in grado tutto ciò che è, e la personalità per apice con una apocalisse a piacimento quanto al futuro indefinito, come ne abbiamo veduto qualche esempio in Leroux e Lecoutrier (1).

Ma lasciando ora noi questa parte del progresso universale, ci conviene vedere per quale via l' universo e il suo progresso divengano in singolarissimo modo umanitarii. E per

(1) I neoegeliani e altri moderni panteisti intendono il progresso dell' universo così che si mutino le nature stesse degli enti. Il vegetale passi a stato d' animale, questo a stato di essere intelligente, e in fine di coscienza, nel che vedono la perfettibilità di Dio, ossia Dio stesso, che viene ad acquistar nell' uomo la personalità, che non avea. « Il moto interno delle forze del mondo « nel suo necessario sviluppo produce di grado in grado, di regno in regno « quest' essere maraviglioso, il di cui attributo fondamentale è la coscienza. » (Cousin, *Cours du* 1823, lect. 6, appo Maret, *Saggio sul Pant.*, c. 5). E quando è venuto a maturità questo essere maraviglioso, dotato di coscienza, l'uomo e l' umanità, non vogliono già che sia terminato quel progresso sostanziale delle nature. Anzi il Leroux vuole che l' uomo e l' umanità sieno perfettibili non già, ei dice, al modo che l' intese Pascal, cioè perchè la somma delle cognizioni, la potenza delle arti umane s' aumentano per l'accumulazione del lavoro delle generazioni antecedenti; ma perchè la natura stessa e l'umanità sono perfettibili, e il mondo tutto diventa sempre intrinsecamente migliore, ravvicinandosi sempre più al tipo ideale della perfezione e della felicità, che non sarà però esausto giammai (*De l' Hum.*, t. 1). Ondechè l' individuo è nulla se non un' alternazione di fenomeni, in cui la natura passa da stato latente a dare sempre maggiori manifestazioni dell' essere. Rosmini, che nulla vuole di tutto questo, ma che pur vuole un progresso universale in qualche senso necessario ed umanitario, se non fa Dio perfettibile come Cousin e i panteisti moderni, lo fa schiavo dell' ente ideale nel realizzarlo nel mondo finito; se non muta assolutamente le nature, vedremo che vi ammette delle alterazioni fondamentali; e incappa, secondo a noi pare, in due altri scogli principali. Dei quali il primo è lo spiegare come dalla posizione primitiva degli esseri e dai loro primi movimenti possa l' umanità salire all'apice dell' universo; e vedremo or ora come se la cavi a questo riguardo. Il secondo scoglio è lo spiegare poi come il mondo possa giugnere ad uno stato permanente ed ottimo, quando l' ente ideale, che contiene il disegno e il tipo dell' universo, è infinito in sè, e perciò contenente tipi di varietà indefinite. La fede c' insegna che il mondo materiale è fatto solo a servizio delle nature intelligenti, e di queste sole ci assicura che arrivano a stato eternamente permanente (ottimo però o pessimo), ma come a stato soprannaturale. Ciò poi verrà anche a svilupparsi, dove esporremo l' idea, che Rosmini dà dello stato finale, non senza però confondere la natura col soprannaturale. Dovunque si viene più o meno palliatamente ponendo Dio in moto al suo operare *ad extra* per necessità, non c' è più maniera di farlo ragionevolmente fermare; vuolsi o la produzione indefinita, o la cessazione per impotenza e stanchezza.

verità finchè il Rosmini ci parlava solo dell' amore di Dio pel tutto dell' universo e pel bene complessivo, sebbene vi inserisse spesso menzione *della umanità*, non c' era modo di trovare come Dio potesse farsi sovranamente sollecito del proprio bene di lei, poichè i filosofi stessi pagani non disconobbero mai l' esistenza di esseri maggiori degli uomini, minori di Dio. Dunque perchè l' umanità non rimanesse nel gran tutto dell' universo un semplice ente singolare, un di quelli che amati solo nel tutto non sono più che mezzi, e possono essere lasciati decadere in perdizione pel bene maggiore del tutto, bisognava o dire che l' umanità sia l' universo, al che propriamente non si accinse nemmeno la filosofia tedesca, o dire che fosse l' essere supremo (intendasi pure fra gli esseri finiti) l' apice e l'ultimo fine dell' universo, quello cioè in cui si deve « produrre quel totale bene ultimo e semplicissimo « dell' atto divino, che è la ragione divina dell' atto divino « (*Teod.*, 649); » e che perciò la massima esaltazione dell'umanità fosse necessaria a Dio stessò per ottenere il fine del mondo. Ma non potendosi dare in natura tale primazia all'umanità, vediamo a qual partito il Rosmini si appiglia per assicurare all' umanità il suo esaltamento, anzichè come dono libero di Dio e soprannaturale, piuttosto come *ultimatum* necessario del progresso universale. Degli angeli ei poco parla; si trovino poi essi un qualcheduno, che loro faccia una filosofia angelica, come a noi fa il Rosmini con tanti altri una filosofia umanitaria (1).

Ripigliando quel passo su citato, in cui ci disse il Rosmini che l' esemplare del mondo, benchè unico, risultava da molti stati successivi, per finire in uno stato permanente come ottimo e compiuto, ei soggiugne: « Se non che il mondo con- « templato in questo suo stato ultimo e permanente, che è « come l' archetipo dei precedenti, benchè a perfetta unità e

(1) L' esistenza degli angeli riesce d' un vero imbarazzo ai teologizzanti, che vorrebbero far entrare bene o male la dommatica cristiana nel quadro del razionalismo umanitario moderno. Quindi i più superlativi o mettono affatto allo scarto la natura angelica, o tengono per un mito ciò, che ce ne dice la cristiana dottrina. I filosofastri fichtiani ed egeliani, che personificano Dio nell' umanità, sebbene affettino di discorrere degli altri dommi cristiani della Trinità, di Cristo, della redenzione, della creazione, tacciono degli angeli. Schleiermacher, teologo assai famoso fra i novatori, dice che « il con- « cetto degli angeli è tale che non potrebbe più nascere ai tempi nostri, e « appartiene esclusivamente all' idea, che l'antichità si faceva del mondo » e Strauss, ne riferisce l' opinione, e la segue (*Vie de Jesus* t. 1). Così costoro si dispensano dal dare alla natura angelica un posto nel loro mondo ideale e nel loro sistema religioso, per non aumentarsi la difficoltà di assegnare il primo posto alla natura umana. Vedremo che Rosmini pensò a conciliare la cosa. Ultimamente però Schelling tornò a discorrere della natura angelica, cioè di Satanno, ma ne fece un *principio cosmico*, un essere rispettabile, come già indicammo altrove. Già altri ebbe ad osservare che i moderni increduli in generale ammettono l' esistenza degli angeli se non quando cercano mezzi per contestare la verità dei miracoli, e allora ne parlano alla paganesca come di genii benefici o malefici, o come di forze superiori all' uomo.

« armonia in tutto composto, ha un ordine nelle sue parti, « e ve n'hanno di quelle, in cui non istà propriamente il « fine, ma sono condizioni indispensabili alle parti finali. Ora « le parti finali sono gli eletti nello stato, in cui si trove- « ranno dopo la risurrezione (*Teod.*, 666). » Ecco dunque che l'umanità comincia a trascendere tutto il creato e a divenire negli eletti la parte finale del mondo. Nè si precipiti a credere ciò vero (come lo è *secundum quid*), ritenendo l'insegnamento della teologia cattolica che Dio creò il mondo per glorificare in ultimo gli eletti, qual fine secondario conferente al fine primario della gloria sua propria, e nel vocabolo eletti, in largo senso, comprendendo anche gli angeli. Tutto questo sarebbe poco e triviale pel Rosmini, che vuole assai chiaramante che Dio cavi dal mondo il massimo bene possibile, e *lo sprema dall' umanità*, com'ei dice, e ciò appunto, perchè essa è il minimo mezzo, essendo la minima fra le creature intelligenti. Nè cercheremo come data la esigenza degli esseri e la realizzazione perfetta delle idee, che sono in Dio, non sarebbe ad immaginare piuttosto che dovesse riuscire maggiore la somma del bene finale complessivo, se Dio a vece di porsi a cavare dall' umanità tutto il bene possibile, si fosse dato a simile lavoro attorno alla prima natura angelica. Stiamo alla legge, che Rosmini suppone in tanti luoghi, che cioè la natura umana dovesse dare il maggior bene possibile, e che perciò anche in lei si spiegasse tutta la disuguaglianza possibile col discendere alcuno dell'uman genere all' ultima malizia possibile, il che lo indusse a porre in antitesi, come due estremi ultimi, non già Cristo e lucifero come fanno i cattolici, ma Cristo e l'anticristo; sul che già abbiam detto sopra (V. *Teod.*, 686). Ora secondo questa legge e secondo l'idea solita del Rosmini, che non concede efficacemente a Dio nè generosità di affetto per veruna delle sue creature, nè libertà di munificenza, è d'uopo ch'egli, a spiegarsi le misteriose preferenze, che Dio fece alla umana sull' angelica natura nell'incarnazione del Verbo, è d'uopo, dico, che cerchi nella stessa natura umana un qualche titolo, per cui ella debba trasalire all' apice di tutto il creato, cosicchè il progresso universale finisca per diventare un magnifico progresso umanitario, e lo stato finale perfetto ottimo permanente del mondo abbia da essere quello, in cui tutto serva all' esaltazione della umana natura.

Questo titolo è *l'amore della superiorità*, per cui *torna grato all' uomo vedersi superiore ad altri esseri*, bene *sommamente appetito dell' umanità;* appetito, che Rosmini viene mostrando come possa essere legittimo e giusto in sè stesso, e come, portato al suo colmo, svolga nell' uomo il desiderio di divenire l'*unica eccellenza*, e superiore a tutti gli altri

esseri varii e diversamente graduati (*Teod.*, 682 e seg.). Quindi ritenuto, cosa non difficile a provare, che l'appetito di superiorità esiste nell'uomo, egli ne conclude che *la superiorità è ben conveniente alla natura umana*, anzi che, se non l'avesse ottenuta di fatto, la natura umana non avrebbe dato tutto il bene possibile, e sarebbe stato *perduto per lei un bene sommamente appetito qual è questo della superiorità*. Ora il sommo grado della superiorità sta appunto nell'unicità di eccellenza, cioè nell'essere a capo di tutti gli esseri dell'universo: ecco adunque provato, secondo il Rosmini, « che se la superiorità è bene conveniente alla natura uma-
« na, e se Iddio per legge di sua sapienza è mosso a cavare
« ogni bene possibile dalle creature sue e a disporre le cose
« per modo che ogni bene riesca a toccare il suo apice, si
« sviluppi fino all'ultimo frutto, di cui è capace, conseguita
« la convenienza che anche il bene della superiorità dell'uo-
« mo debba crescere fino alla massima sua misura (*Teod.*,
« 685). » La quale misura, essendo *l'unicità dell'eccellenza*, ne segue pure che la natura umana dee salire a maggior eccellenza dell'angelica natura non per magnificenza di Dio, ma per non lasciare non soddisfatto quel suo appetito e quella sua capacità (1). Ma perchè queste ragioni non varrebbero ancor meglio a favore dell'angiolo, che tiene già insita dalla sua natura la superiorità sull'umana, e che non manca esso pure di appetito di eccellenza, come ne diede prova Lucifero abusandone? Il Rosmini di ciò non fa quistione, ei non fa delle filosofie trascendentali per gli angeli, e noi accennammo di sopra la ragione probabile che cioè fra le nature intelligenti l'umanità è il minimo mezzo. Anzi consentendo Rosmini che « la condizione prima del genere umano non fa-
« voriva questo effetto di portare l'umanità a tanta eccel-
« lenza » (forse perchè non era stata bene indovinata la prima posizione degli esseri), ei vi trova « una nuova ra-
« gione, per la quale conveniva alla sapienza eterna il me-
« glio disporre che quella prima condizione si cangiasse in
« un'altra più favorevole allo sviluppo di questo gran bene
« della umana natura, la superiorità. Altrimenti la natura
« umana non avrebbe mai potuto cogliere ogni bene, di cui
« conteneva in sè il germe, nè quindi esaurire nei suoi svol-
« gimenti l'essenza sua da Dio contemplata e voluta (*Teod.*,

(1) L'autore nelle su citate parole usò il termine mitigato di *convenienza*, ma dal titolo del cap. 25, di cui è la continuazione il 26, dal quale è tratta questa citazione, dal contesto, dalla chiusa e dagli epifonemi espressi ai nn. 698 e 699, si scorge che dal lato di Dio non era soltanto convenienza, ma necessità *di far crescere alla massima sua misura il bene della superiorità dell'uomo*, così esigendo le leggi *necessarie* della sua *sapienza e bontà essenziale*, senza le quali non avrebbe Dio potuto ottenere il fine della creazione, *la sua gloria*.

« 685). » Da ciò il peccato dell'uomo, e la incarnazione del Verbo, che omai sembrano due mezzi di *creazione*, poichè sono posti non come due fatti sopra naturale l'uno, infra naturale l'altro alla natura umana, ma come svolgimenti o mezzi di svolgimento del germe del bene, che la natura umana portava in sè, e della essenza sua da Dio contemplata e voluta. Da ciò forse altri vorrebbe inferire che non vi fu mai nè vera colpa, nè vera rigenerazione, perchè certo verun teologo, nè idiota crederà che l'uomo faccia poi propriamente un male morale, nè che Dio rigeneri la natura umana, quando quello pone col peccato il mezzo necessario ad evolgere la sua essenza, e Dio colla incarnazione ne svolge il germe e realizza l'essenza della natura medesima. Ma questo basta indicarlo, poichè è l'inconveniente già obbiettato da Fénélon al Malebranche, e da noi già accennato.

Trovato dall'autore il modo di derivare dalla sua teorica sull'appetito della superiorità dell'umana natura, progressiva fino all'unicità di eccellenza, la ragione della esaltazione soprannaturale di lei, trovato che la natura umana in certa qual maniera dovea produrre i due estremi, Cristo e l'anticristo, non gli è più nulla di misterioso nel Vangelo, e nè anche in paradiso e nell'inferno, fuorchè l'esistenza e la condizione degli angeli e quella dei dèmoni. Poichè dovrebbe dirsi non più che il sommo grado degli eletti sarà di essere posti in cielo a paro degli angeli di Dio, come dice il Vangelo, ma anzi sopra; e resterebbe a spiegare come questi potranno godersela in paradiso, vedendosi scapitati dal primato, per cui si credeano le prime creature dell'universo in ordine di natura, e, non essendo destituiti di natural appetenza di superiorità, questa starà eternamente insoddisfatta, mentre la godono incorporati in Cristo gli eletti stessi, che tengono in cielo un grado secondo: e non giungono alla personale eccellenza, che in Cristo solo è perfetta, e in Maria in modo però molto diverso e inferiore (1). Per contro dovrebbe il Rosmini provarci ancora che l'anticristo e i reprobi saran più diabolici di Satanasso, altrimenti la nequizia di quelli non è la massima, e non appare nell'umanità il massimo antagonismo, la massima disuguaglianza. Ma poichè per fortuna

(1) A chi legga con attenzione l'antitesi dei caratteri della perfezione morale assegnata all'angelica, e di quella assegnata all'umana natura nella *Teodicea* (specialmente ai nn. 749 e seg.), la partizione fra le due nature sembra assai invidiosa. Pegli angeli l'atto perfettivo consiste nell'eterno atto di loro annichilamento e adorazione dell'umanità sublimata in Cristo, e questo fu *l'espediente della sapienza di Dio per sollevarli alla massima perfezione;* per l'umana natura per contro l'atto perfettivo è posto nell'eterno e ineffabile suo primato in Cristo, che, come or or vedremo, si diffonde sugli eletti così che non si potrebbe a meno di dire, che saranno in cielo più indiati i santi, saran figli di Dio a titolo più sublime, che nol siano gli angeli; il che si raccoglie da altri passi dell'autore, che or or citeremo.

nostra e del Rosmini, e non credo per le leggi da esso formolate, ma per infinita misercordia di Dio piacque a lui di decretare che il Verbo pigliasse l'umana carne a rigenerazione e sublimazione sì di questa, ma ancora ad argomento di eterna letizia degli angeli che in modo per noi misterioso sentono essi pure benefizio da quest'opera, sebben per loro non potess' essere di rigenerazione. È facile certamente al Rosmini di venir anche magnificando « la superiorità di Cristo « sovra i dèmoni e sugli angelici cori, e di vedere la serie « degli eventi andarsi svolgendo allo scopo di sommettere a « lui ogni cosa (*Ib.*, 686). » Ma sarà egli per soddisfare all'amor di *superiorità* naturale all'uomo che il Verbo assunse l'umanità e l'esaltò, e non anzi, come si è creduto fin ora dai cattolici, per dare all'universo intero l'esempio il più stupendo di umiltà divina?

Intanto poi a noi qui è facile il ravvisare un piano di umanitarismo e di perfettibilità umanitaria, che vince tutti quelli possibili ad inventare dalle scuole odierne le più passionate per l'*umanità*. Poichè che cosa più umanitaria che « un « Verbo divino, che *ama e gode* ab eterno *l'umana natura*, « e Dio, che non può compiacersi del Figliuolo, se non si « compiace anche della *natura umana* del Figliuolo? (*Fil.* « *del dir.*, v. 2, 703 e seg.) » Che cosa di più umanitario che un universo creato da Dio al fine di esaltare l'*umanità*, facendola in sua naturale origine minima fra gli esseri intelligenti, e poi mettendola sopra tutte le creature? Qual governo provvidenziale più umanitario se non questo, in cui la somma dei beni, di cui godranno i salvati *sarà la massima fra le possibili, che il supremo governo divino dell' umanità potesse ottenere, salvi i divini attributi?* (*Teod.* 376). Che cosa di più umanitario che un Cristo « la cui u- « manità compiacendosi nell'umanità degli altri uomini per « l'eguaglianza della natura, brama di unire a sè gl'indi- « vidui umani colla comunicazione *della natura e persona* « *divina*, ch'egli porta, e che è egli stesso? (*Man. dell' E-* « *serc.*, p. 153) » Che cosa di più umanitario che la Chiesa di Cristo, che non è altro che « la società naturale del ge- « nere umano sollevata in alcuni uomini all'ordine sopran- « naturale e recata al suo ultimo compimento e piena rea- « lizzazione? (*Fil. del dir.*, v. 2, 633) » Chiesa, nella quale Cristo, rigenerando l'anima, *crea in lei il principio soprannaturale, base di una nuova persona* (*Teod.*, 767), *mette in comunione coi rigenerati la sua divinità, acciocchè questa in essi domini in modo simile a quello, che domina in lui* (*Fil. del dir.*, v. 2, 709), ed *aggrega* i rigenerati alla *stessa società perfetta fra Dio e l'uomo, ch'egli porta realizzata in sè*, mercè l'unione teandrica (*Ib.*, 705); per

modo che la rigenerazione cristiana è quel fatto, per cui Cristo comunica agli uomini la divina natura, e « questa generazione soprannaturale è quella eterna del Verbo, aggiuntavi la incarnazione dello stesso Verbo, appresso l'incorporazione e l' innesto degli altri uomini in lui, per la quale « mistica unione gli uomini partecipano *della divina ed umana natura di Cristo*, e quindi altresì per adozione della « sua figliazione (*Ib.*, 966). » Certo pare a noi che, senza elevare qui altre dubbiezze, che possono nascere sull' identità delle persone dei rigenerati prima e dopo la loro rigenerazione, posta l' unione e comunicazione di natura e di persona, che Cristo loro fa, difficoltà a cui vuole il Rosmini occorrere (*Ib.*, 706); ella è pur quella un'elevazione e un progresso per l'umanità stupendissimo, in cui l'idealità, che Dio sol ama, in lei giunge ad una altezza d' origine siffatta, che l'atto d'idearla si addentra in quello generatore del Verbo divino, e il realizzarla e sublimarla ne è come una estensione, sicchè l' adozione, che richiede un *non figlio*, che divenga *figlio*, non trova più tempo, nè ordine logico, in cui tal distinzione si scorga, almeno quanto all' umanità ideale, che deve progredire nel mondo a sviluppare la sua natìa grandezza in quei felici suoi individui, che sono prescelti a rappresentarla ed esprimerla. Vediamo adunque ancora un momento come la si svolga nel tutto, e come brillerà poi negli individui suindicati.

E quanto al tutto ne pare che, ricapitolando le idee, colle quali ci viene tracciata nella *Teodicea* tutta l'orditura dell'opera esteriore divina, noi dovremmo ravvisarvi che l'opera non ebbe altro fine che l' esaltazione della natura umana, cioè la realizzazione perfetta in lei dell' ente ideale, e la riunione di questo dopo il suo ciclo esteriore a Dio alla sua realtà, primitiva, che sta in Dio stesso, sicchè il mondo dee dirsi, come lo dice il Rosmini propriamente, *il mondo dell' umanità;* e il *sistema* mondiale, sistema dell' umanità (*Teod.*, 751), e la gloria di Dio sta appunto in questa produzione operata col minimo mezzo al massimo bene dell' umanità. Ed ecco in poche parole le linee precipue di tale orditura. Dio, libero di quella certa libertà morale, che nega bensì ogni determinazione od impedimento di causa esterna, ma pone un istintivo moto ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, non potea per conseguenza avere e non avea se non un mondo possibile per tipo. Questo tipo era la realizzazione perfetta *ed extra* dell' ente ideale, dell' idea, che in lui è realtà infinita, e che egli volea o dovea con tale libertà e volontà realizzare in modo finito fuori di sè. La sapienza l'obbligava a cercare l' ottimo risultato col minimo mezzo. Di tutto questo abbiam già veduto le prove nei testi su citati. Ora come fece Dio a riuscire? Creò un mondo angelico, cioè di angeli,

per natura superiori all'umana, e creò *un mondo dell'umanità*, con decretar « *ab eterno* di voler questa innalzare « colla sua onnipotente bontà e grazia al di sopra delle al- « tre maggiori creature e di tutte le angeliche intelligenze « fino di farla sedere in trono con Dio stesso, ed ivi farla « adorare dal creato universo. » Con ciò fu fondato *il sistema del mondo dell' umanità,* cioè di un mondo, che tutto collima a portare l'umanità all' apice di tutto il creato, e per cui, variata la primitiva disposizione degli esseri, in cui l'angelica natura soprastava d' eccellenza, Dio venne ad obbedire alla legge generalissima del massimo bene col minimo mezzo, portando sino all' unione ipostatica l' umanità infima fra le creature morali. Egli quindi richiese alle angeliche nature di volontariamente « umiliar sè stesse, benchè per na- « tura sì grandi, sotto a quell' essere umano comparativa- « mente sì piccolo. » nel quale annichilamento volontario degli angeli stava *la massima gloria di Dio, la massima perfezione morale dell' angelica natura.* Tale annichilamento negato dagli uni, che ricusaronsi di seguire *l' esigenza morale dell' essere infinito*, li fece decadere dalla loro perfezione e dalla grazia, gli altri « compivano il dover morale, « e l'infinito li assunse a sè, di sè stesso beatificandoli (*Teod.*, « 749 e seg.). » Da ciò poi la grande *lotta cosmica,* di cui *l' umanità è argomento,* lotta fra il demonio, che vuol perderla seco, e Dio, che la sublima, sempre però colla legge del minimo mezzo, *licenziando* cioè *il demonio a far tutto quel male, che riesce necessario a cavare dalle forze della creatura* (cioè dell' umanità), *e dallo sviluppo di essa in tutti i sensi, dalle sue limitazioni e deficienze ogni specie di bene, che uscir ne potesse* (*Ib.*, 754). Ed in obbedienza ancora a tante altre leggi di varietà, di esclusa eguaglianza, di gradazione, Dio non solo ha realizzato in Cristo *l' archetipo dell' umanità*, ma l'ha *deificata*, e ne portò anzi *la parte inferiore la carne ad essere adorata dagli angeli.* E di più, acciò l' umanità si volga *da tutti i lati, da cima a fondo, in tutte le sue varietà,* ora si vengono realizzando in due serie *numerosissime di individui* tutti i tipi, che si contengono nell' essenza dell'umanità, tanto *i tipi del bene* che *i tipi del male* (*Ib.*, 756, 761, 762).

Da ciò il progresso *del mondo dell' umanità* e dell'umanità stessa, in cui si sviluppano ora questi tipi, e Cristo fa due ristorazioni degli uomini; nella prima delle quali ristora la *persona umana* col battesimo, nella seconda l' elemento naturale, ossia della *natura umana* colla risurrezione dei corpi (1), la quale poi seguirà, quando saranno esausti, cioè

(1) Si noti di passaggio come nel parlare di queste due rigenerazioni o ri-

realizzati, tutti i tipi possibili dell' umanità per mezzo *degl' individui destinati a rispondere ai tipi del bene* in virtù di Cristo, e degli *individui destinati a rispondere ai tipi del male,* che debbono però essere *opera del demonio e di loro stessi,* non voluta, ma permessa semplicemente da Dio. Nei quali tipi realizzati « da un lato si riscontrano tutte le « varie possibili forme del bene, che emanano dall' essenza « della natura umana, e che vennero distinte al principio « con l' atto creatore; e pel lato opposto sotto a questa « gerarchia di predestinati comincia altra serie di tipi co- « muni realizzati, dove probabilmente si riscontreranno nella « fine delle cose tutte le forme, che può prendere la natura « umana priva di grazia, ed al male scaduta (*Ib.*). » (1)

Ed ecco pertanto come ora che è sistemato il mondo della umanità, ora che fu variata quella condizione primitiva del genere umano, di cui parlammo più sopra dietro Rosmini, secondo la quale l' umanità non avrebbe potuto sperare di salire all' eccellenza unica su tutte le altre creature, ora che Cristo ha ristorato *l'elemento personale* (*Ib.*, 766) « e creato « (come stupendamente ci dice il Rosmini, *Ib.*, 767) nell' a- « nima il principio soprannaturale *base di una nuova per-*

storazioni (*Teod.*, 766) si contrapponga quella *dell' elemento personale* della *persona umana* (cioè dell' anima razionale), che si fa nel battesimo, a quella *dell' elemento naturale*, della *natura dell' uomo,* come se *l'elemento personale* non fosse anch' esso *elemento naturale* dell' uomo. Ciò indica sempre più che per le sue idee intorno all' ente l' autore non considera come vero e proprio elemento naturale dell' uomo se non il principio senziente corporeo, la materia. Oltrechè poi questo ritardo della *rigenerazione* dei corpi può servire a spiegare altre sue viste e dottrine intorno al peccato originale, in sè stesso, nella maniera di sua propagazione e nei suoi effetti rimanenti dopo il battesimo, sul che altri ebbero già a discutere le opinioni dell' autore. Del resto anche i corpi mortali partecipano alla rigenerazione battesimale, che si compie poi a perfezione ultima per tutto l' uomo nella risurrezione finale, e se si può dire che la *ristorazione* dei corpi segua solo allora che sono ristorati dalla mortalità e da ogni male, non si può dire che la *rigenerazione* non cominci per tutto l' uomo e per tutta la natura sua nel battesimo.

(1) Gioberti dice in qualche luogo del *Ges. Mod.* che « il giudizio univer- « sale sarà una grande formola di civiltà, » secondo Rosmini dee essere un giudizio accademico. L' inferno adunque finirà per essere un museo patologico completissimo delle nature intelligenti; il paradiso, una collezione di tutte le forme possibili del bene che emana *dall' essenza* dell' umana natura, come a dire un museo di modelli! E il soprannaturale dove resta? E che uopo di questi tipi umani realizzati nel bene, se Cristo è *l' archetipo* di tutta l'umanità, e nulla vi sarà nell' umanità di buono, che non sia in lui non solo come Verbo, ma come uomo ed esemplare di tutti i santi? Dove va la legge della *esclusa superfluità*, di cui discorre tanto il Rosmini? (*Ib.*, c. 17). Che stranezza supporre *nell'essenza dell' umanità* i tipi del male? Dunque le essenze non sono buone essenzialmente? Che dire poi degl' individui *destinati a rispondere ai tipi del male*, che sono *opera del demonio* e *di loro stessi?* Gli individui opera del demonio, che modo di esprimersi! Ma *destinati a rispondere ai tipi del male?* destinati da chi? Certo da Dio, che dunque *destinò* in genere che vi fosse il male come necessario, e lasciò agli uomini e al demonio che lo operassero, cioè lo individuassero, in virtù di un decreto divino, che non accertò la propria esecuzione, poichè qui non si scappa dal sospettare che eseguiscono un decreto, non soltanto, e in tutto, permissivo di Dio.

« *sona,* » l' umanità ha il vento in poppa, e trasale e trasalirà sempre meglio tutti i limiti della sua natura finita stendendosi all' infinito, che è suo oggetto, come già altrove abbiam veduto, colla *legge morale illimitata, che è l' essenza dell' essere, lucente alle menti, che non ha confini* (*Teod.*, 738), finchè arrivi a quel termine di sua perfettibilità e perfezione, in cui sarà posto lo stato ottimo e permanente delle cose, e che, quanto all' umanità e ai suoi individui predestinati ad essere le parti finali dell' universo, sarà la perfezione altresì di quella società teocratica, che si origina dalla stessa generazione eterna del Verbo, aggiuntavi l' incarnazione di lui, ed appresso l' incorporazione e l' innesto degli altri uomini in lui, come sopra ne abbiamo indicato i principii, e più sotto ne vedremo meglio il termine.

E la grandezza dell' umanità la si viene intanto svolgendo nel tutto umanitario, cioè nella razza e nell' ideale dell' umanità, anch' essa per gradi, pei quali « l' umanità svolge sè « stessa, e tuttavia racchiude sempre nuovi germi nascosti; » gradi e stati, per cui « l' uomo si trovò per l' addietro in « tanti stati diversi dal presente, che neppure da noi si so« spettano, dei quali da noi non si concepisce neppure l'idea « e la possibilità. Parimente soggetto a continuo moto l'uo« mo prenderà in progresso altri stati pur nuovi, e sem« brerà quasi d' un' altra natura dalla presente (*Teod.*, 330 e « seg.). » (1) Del quale moto poi partecipa col mutarsi e progredire dell' uomo e dell' umanità, la stessa legge morale sua, e a date epoche l' ordine politico e civile, sicchè « l' ordine mo« rale patisce una modificazione notabile, e gli scrittori di « questa scienza annunziano nuovi doveri e altri ne dichia« rano già antiquati, il che non può non recare qualche « scandalo a quelli, che nel progresso del mondo sono re« stati un poco addietro, » e non più i moralisti, nè i civili legislatori, ma *i filosofi fissano l'imperativo morale.* « Pro-

(1) V. il c. 33, l. 3 della *Teod.*, sulla *legge del germe,* ove si accenna dello stato primitivo *d'involuzione degli esseri, del loro svolgimento e distinzione per movimento loro proprio.* Il che, se discorriamo degli individui uomini, che sono vere e reali cause seconde, può applicarsi loro benissimo in quanto sono perfettibili ed hanno forze naturali pel loro natural perfezionamento, e ricevono aiuti superiori pel loro perfezionamento soprannaturale. Ma se parliamo dell' umanità *ideale,* o della natura comune a tutti gli uomini da Adamo in poi, che sono mere astrazioni non sussistenti, fuorchè nei concreti, non è altro che un' utopia, copiata dagli umanitarii moderni, che segnano le trasformazioni della natura umana e la perfettibilità non degl' individui soltanto, ma di lei stessa, e la indeficiente palingenesia umanitaria, che Leroux pose in sistema dietro Anacharsis-Clooz e Fourier, alle grossolane sciocchezze dei quali diede i colori filosofici, che potè raccorre dalle scuole alemanne. I figli di Adamo saranno sempre sostanzialmente simili al padre, e l' esperienza piuttosto favorirebbe l' opinione della degradazione che non del naturale miglioramento della specie, l' una però e l' altro sono accidentali e dipendono dall'opera degli individui. Peggio poi sarebbe se nei germi nascosti nell' ideale dell' umanità volessimo deposta la causa del soprannaturale, che la eccede, come indica la parola stessa.

« gresso questo nelle formole morali, che non accade nel solo « individuo, e per accidente, ma ella è legge del genere u- « mano, delle società, che si sollevano gradatamente da un « ordine di riflessioni ad un altro più elevato, e ciò a certi « tempi, con certe posate, ecc. (*Tratt. della Cosc. mor.*, 197, « 820 e seg.). » Al quale progresso non osta la invariabilità della religione e dei suoi principii, perchè, secondo il Rosmini, « la religione e la morale partono da due punti di- « versi, e tengono perciò stesso un cammino diverso, e so- « lamente, quando sono alla fine del loro viaggio, e che l'una « e l'altra suppongonsi essersi rese perfette, allora trovansi « insieme, anzi veramente diventano perfettamente identiche « (*Fil. del Dir.*, v. 1, p. 115, 116, ediz. di Mil.) (1). » Religione pertanto, che dovremmo credere essere estranea alla morale e senza morale sua propria, come la morale dovremmo riputare essere valevole, fatta astrazione da ogni religione e idea di Dio, il che la ridurrà poi ad essere una morale nient' altro che umanitaria e nemmeno deistica.

Non credo che ci vogliano altre parole a dimostrare che questo progresso umanitario e morale non è già quello, che noi crediamo dovuto alla rivelazione di nuove verità e alla creazione di nuovi ordini divini, come avvenne al comparire di Cristo, che insegnò agli uomini ignari e corrotti dottrine e precetti, di cui non aveano punto sentore, e costituì un nuovo e perfetto modo di società teocratica, cioè religiosa, e un ordine gerarchico tutto soprannaturale. No; quel progresso è dovuto alla facoltà di astrarre, che si venne sviluppando nell'umanità, facoltà, per cui, astraendo dai beni umani, dagli interessi di famiglia e di nazione, dalle idee volgari di felicità e di virtù, l'umanità viene appurando del tutto in sè stessa la verità e l'amore. Anzi a tal progresso umanitario adattandosi Dio stesso, allora solo Gesù Cristo comparve sulla terra, « quando l' uman genere fu perfetto « e i tempi furono pieni, e Cristo annunziò una religione di- « visa e astratta da tutti gli interessi terreni piccoli e grandi, « da tutto quanto spetta alla corporea natura (*Teod.*, 330 « e seg. fino al 342). » Nel che non possiamo omettere di notare due scoperte bellissime, delle quali la prima sarà che l' uman genere fu *perfetto*, e perciò degno e disposto a ricevere Cristo non già quando i patriarchi e profeti, e molti anche fra le genti, che aveano ritenuta memoria della pro-

(1) « L' ultimo termine dello sviluppo umanitario non è la religione, bensì « la filosofia. V' ha senza dubbio fra la religione e la filosofia una certa iden- « tità, comechè si diriggano a diverse facoltà; la religione si dirige alla fede, « la filosofia al raziocinio, il fedele si forma il simbolo, il filosofo cerca la « idea, e qui trovasi l' ultimo termine dello sviluppo dello spirito. » Così Hegel riepilogato dal Maret (*Saggio*, c. 4), conforme agli altri panteisti germani, che l' apice dello sviluppo e dell' eudemonologia pongono nel sapere assoluto.

messa primitiva del Messia, pregavano il cielo che lo inviasse, ma quando la gente ebrea corrotta e guasta, nulla sapendo più astrarre dai beni materiali, sognavasi un Messia, che di questi l'arrichisse, e crocefisse Cristo annunziatore di beni astratti e spirituali, e quando le genti tutte travolte nelle più turpi superstizioni e corruttele aveano perduto nella carne e nel vizio perfino il senso morale (1). La seconda scoperta poi sarà che la religione cristiana è *astratta da tutti gli interessi terreni e da quanto spetta la corporea natura*, il che però ci torrà il mezzo di difenderla, presso gli uomini meno capaci di astrazioni perfette come tutrice anche di quelli, madre dell'incivilimento, garante del bene eudemonologico anche dei corpi, di cui, frenando in questa vita gli scorretti appetiti, toglie grandi occasioni di mali, e a cui promette nell'altra vita ciò, che nessuna altra religione promise mai al corpo, cioè la propria sua risurrezione gloriosa. Oltrechè un tale principio, mentre collima con altre idee dell' autore già indicate sulla *rigenerazione* dei corpi, come se il cristianesimo non iniziasse in terra la rigenerazione di tutta la natura umana, favorisce troppo apertamente l'idea di quelli spiritualizzatori del cristianesimo, che all'autorità sua sottraggono ogni cosa, che senta del corporeo, e la soggiogano alla civile autorità con siffatti pretesti.

Che se poi, avvertendo che il progresso generale dell'umanità, cioè della specie, non si fa reale e veritiero se non in quegli individui di lei, in cui l'ideale dell'umanità realizza i tipi del bene, vorremo considerare per quali passi arrivino codesti individui fortunati al sommo bene dell'umanità; vedremo un altro genere di progresso individuale, in cui per un verso apparirà il colore fatalistico, dall'altro correremo pericolo di perdere l'identità dei soggetti. Poichè abbiamo già veduto come quel soggetto uomo animalesco, principio senziente corporeo, diviene intellettivo, ricevendo l'elemento divino, l'ente ideale, che crea od è in lui l'intelletto, e cangia la natura del soggetto animale. Abbiamo veduto come quest'ente ideale, variandosi in presenza del soggetto, e ponendolo in comunicazione col mondo reale, gli dà sentore di sè e fa spuntare in lui la coscienza e tutte le *facoltà naturali*. Fra queste si annovera, secondo il Rosmini, « la capacità alla percezione della divina essenza, cioè la capa-

(1) A chi non piacesse questa perfezione del genere umano ai tempi della venuta di Cristo, indicheremo il numero 764 della *Teodicea,* ove dicesi che, « quando tutta la natura umana fu resa vie più inutile che mai alla produzione del bene, salvo la povera vergine di Nazaret, l'infinito venne a cavar dal finito, divenuto oltremodo inutile, un bene infinito. » Dunque nè san Giuseppe, nè Simeone, nè Anna, nè altri siffatti giusti dell'antico testamento, viventi all'epoca dell'incarnazione del Verbo, erano buoni più alla produzione di verun bene! Maria SS. era la sola anima giusta in terra! Errore diametralmente contrario al primo, ma errore anche questo.

« cità di ricevere da Dio la facoltà di tale percezione. » Ora se è legge per Dio il trarre dall' umanità tutto il bene possibile, non sarà stata per conseguenza anche legge per lui il soddisfare a tale capacità, se non in tutti e singoli gli individui almeno certo in alcuni di essi, acciò si trovi perfettamente realizzato il tipo ideale dell' umanità, che contiene questa capacità? Poichè il Rosmini ci dice che « Dio, il cui « operare è sempre intellettivo e morale, non può mai avere « a scopo della creazione l' individuo come individuo, la mera « realità dell' individuo, che non esiste prima che l' abbia crea- « to, ma sì unicamente l' essenza eterna dell' individuo, la « quale merita stima ed amore morale e sta nell' idea divi- « na (*Teod.*, 637) (1). » Ora dunque se la essenza eterna della

(1) Noteremo di passaggio che il luogo or ora riferito potrebbe dare campo anche ad altre osservazioni, oltre al mostrar sempre più la freddezza di Dio in amore verso la creatura, che già notavamo altrove. Se Dio non può aver *a scopo della creazione l' individuo come individuo*, e se la sola *eterna esistenza dell' individuo merita la sua stima ed amore*, Gesù Cristo non fu adunque nemmeno esso amato e voluto da Dio come individuo reale appartenente all' umana natura. Fu dunque amato forse solo come *Cristo ideale?* o come la più alta attuazione e realizzazione (nella sua natura inferiore) della eterna essenza dell' umanità? o come mezzo necessario all' ottimismo del mondo, e come direbbe il Malebranche, qual *causa occasionale* nell' ordine di grazia? Anche posti insieme tutti questi titoli, sarebbero indegni a fondare e spiegare l' amore infinito e supremo di Dio per Cristo, benchè considerato solo come primogenito di tutta la creatura non ideale, ma reale. Tutti quei titoli ci indurrebbero a dire che, anzichè essere stato creato l' universo pel Dio-Uomo, questi fu fatto per l' universo, acciò l' essenza della umanità, che *giacea nell' abisso dell' essere divino*, elevata all' indiamento il più perfetto possibile, coronasse tutta l' opera cosmica, salendo al più alto grado possibile di unicità di eccellenza. Per lo meno ne sorgerebbe una quistione di priorità fra i decreti divini, onde vedere se l'umanità reale sia stata creata per gloria del Dio-Uomo, ovvero il primo oggetto di Dio sia stato la realizzazione dell' essenza dell' umanità, e il decreto dell' incarnazione sia poi venuto come mezzo indispensabile a cavare dall' umanità tutto il bene possibile. Ma, lasciando questo discorso relativamente all' umanità santissima di Cristo, non possiamo a meno di veder qui esplicita una delle conseguenze temute dal Fénélon nel sistema dell' ottimismo malebranchiano, cioè che Dio *non ha veruna volontà di salvare tutti gli uomini* (*Réfutation.*, c. 31), anzi che non ama verun individuo mai, nè lo fa scopo delle sue liberali munificenze. Secondo il Rosmini, di cui citammo altrove la dottrina, la base dell' individualità e della distinzione degli individui è la *realità;* è per ciò crede di poter dire che, malgrado l' unità dell' ente ideale e dell' essenza dell'essere, le realizzazioni sono molte e varie. Ora se Dio non ama la *realità* e non l' ha a scopo del suo operare, dunque non ama ciò che costituisce propriamente la individualità e l' individuo, dunque non ama l' individuo. Nè vale il sotterfugio di dire che Iddio non ama la *mera* realità dell' individuo; il *mera* qui non ci ha da fare niente, perchè la realità non può star senza l' idea, e anzi nel contingente la *realità* vien dopo l' idea. Più; se Dio già non l' ama sol come *realità* possibile, non l' ama, nè amerà mai, e in conseguenza non potrà mai muoversi a creare veruna *realità*, e tutto l' ordine dell' essere rosminiano perderà uno dei suoi tre piedi, almen rispetto al contingente. Se Iddio, generalmente parlando, non ama la *realità dell' individuo* nè quando l'individuo *non esiste*, nè quando viene esso all' esistenza, come mai lo potrà amar dopo? Poichè a Dio la *realità* degli individui creati non conferisce vantaggio di sorta, bisognerà dire che Dio non amò nè gli individui, nè la specie umana, nè l'universo, nè verun essere reale creato, prima di crearli; nè può amarli dopo, se non nella pura idealità, che sta in lui e non patisce in lui mutazione alcuna, e per ciò stesso non sembra suggerirgli verun motivo di creare, standone egli sempre perfettamente appagato. Quindi non sapremo più

umanità contiene quella capacità, saremo nello stesso caso di ciò, che si disse intorno al suo amore di supremazia, che Dio dovrà soddisfare a quella capacità. Ed anzi sembra di più che dovrà soddisfarvi non solo nella natura umana in genere, come può dirsi soddisfatta la convenienza della supremazia di lei sol che essa sia in un solo individuo portata ad unicità di eccellenza, ma dovrà soddisfarvi in tutti e singoli i suoi individui reali; perchè qui si tratta non di una gara o relazione fra due nature diverse, ma di un sentimento o facoltà affatto individuale e personale, che si riferisce proprio alla realtà dell'individuo esistente, al quale negare *la facoltà della percezione della divina essenza*, sarebbe un negare l'adempimento d'una capacità *naturale*, consistente nel ricevere quella facoltà, che pur dee aprire la più sublime e infinita carriera alla sua perfettibilità individuale e nativa.

Ma se questo fosse così, dovremmo dire che non solo nella mente di Dio resta unico l'atto del creare la natura umana e sublimarla (il che non si nega in quanto tutto è uno in Dio), ma che anche nei suoi effetti esteriori concreti negli individui il passo della vocazione allo stato soprannaturale si spiana per modo che si confonde col primo, con cui ne è realizzata l'esistenza, ovvero il secondo è così collegato col primo che ne sembra una naturale conseguenza. Ond'è che l'annoverare fra le facoltà naturali anche solo *la capacità* di ricevere da Dio la facoltà della percezione della divina essenza (cioè la facoltà del soprannaturale, come la chiama Gioberti, che loda tale rosminiana scoperta), è parola, che abbisognerebbe di molti schiarimenti e limitazioni. Poichè l'uomo, essendo cavato *dal nulla*, è nulla al di là di ciò, che Dio lo fa; e perciò non ha veruna facoltà naturale, se non tanta, quanta ne ricevette dall'atto creativo. Ora all'atto creativo, nel modo in cui lo possiam pensare noi in opposizione al soprannaturale, si attribuiscono solo quelle facoltà, che pongono la umana natura in sua natural perfezione almeno iniziale, con forze proporzionate e naturali a conseguirla; quindi non può entrare in questo concetto niuna di

dove fondare quell'inclinazione, quella volizione, quell'istinto divino, di cui ci parlò il Rosmini per ispiegarci come Dio si fosse mosso *ab eterno* a creare nel tempo; e la filosofia della creazione si risolverà in un eterno nullismo con impossibilità a Dio di cavarne mai niente. Lascio ad altri lo entrare più avanti nella soluzione di questi quesiti, che troppo spazio richiederebbero a trattarne per disteso. È certo che Dio non fece l'opera esteriore, come fa l'uomo che, ideata l'architettura della sua casa, se la realizza per sentire il comodo, che gli presterà in realtà e non gli presta in idea; ma nè anche non operò come il ricco e l'ingegnoso architetto, che costruisce un edifizio solo per isfoggio dell'arte e della potenza sua. L'amore diffusivo di Dio sembra che debba avere per oggetto gli enti reali intelligenti come possibili, pria che sian fatti, quali oggetti di sua beneficenza; e fra tutti quell'uomo, che fu assunto all'unione ipostatica, in cui sta il fine di tutto il creato e di tutta la legge d'amore.

quelle capacità, che hanno rispetto proprio alla perfezione soprannaturale, quindi nemmen questa *capacità* di riceverne la facoltà non può avere nella natura se non un fondamento negativo, il che vale a dire non averne alcuno, se non vogliasi parlare di una potenza tanto nuda, che equivalga per sè alla potenza del nulla rispetto all'essere, con cui non ha proporzione, nè opposizione vera. E perciò la sacra Scrittura ci dice che Dio *dedit potestatem filios Dei fieri*, cioè che questa potestà è puro dono a natura a ciò impotente; e dice che Dio è potente a suscitare *de lapidibus filios Abrahae*, come per iperbole a dimostrare che nell'uomo naturale nulla vi è, che importi proporzione qualunque ed esigenza, anche solo indiretta, della percezione della divina essenza, culmine del soprannaturale. Le quali idee, se non si tengono affatto ben distinte, è facile troppo confonderle, come fecero i moderni filosofi, ed alcuni anche fra i cattolici troppo invaghiti dell'unità, i quali non distinsero nella mente divina e negli effetti esteriori i fini proprii delle due opere di creazione e di sublimazione, e dei due ordini di natura e di grazia; dal che abborrendo il Rosmini non parmi siasi poi tenuto abbastanza guardingo nello scolpire le due idee, così che tal confusione non segua e non dia a quelle sue parole l'interpretazione temuta e permessa dalla loro ambiguità.

E di fatti nel luogo della *Teodicea*, in cui cerca di spiegare come *l'uomo possa percepire la realtà di Dio* (695), sebbene oscuramente, pure ne sembrava indicare che la percezione della realtà di Dio, che consiste nella comunicazione della grazia e della gloria, per quanto si dica *innestata sulle facoltà naturali,* e soprannaturali, non sembra però avere altro di soprannaturale che l'eccedere i gradi primitivi ed iniziali della natura umana, ed essere un complemento della natura stessa umana, qual fu intesa a principio dall'autore, complemento perciò in certo modo debito e necessario al pieno sviluppo dei semi in lei posti nell'atto creativo, e alla perfetta realizzazione dell'ideale di lei e dello stato suo ultimo e più perfetto.

Ed a veder meglio il pericolo varrà anche l'osservare che fin da principio l'umanità e l'uomo furono detti constare di principio sensitivo e d'ente ideale, elemento divino e parte di Dio, forma dell'umano intelletto. Che questo ente ideale infinito non ha limiti proprii alle sue manifestazioni rispetto al soggetto, fuorchè quando esso ente ideale gli dimostra la propria sua realtà, la quale non è altro poi che l'intera essenza divina, in cui esso risiede. Che per conseguenza, essendo esso ente anche parte della natura e dell'individuo umano, tanto debb'essere naturale al soggetto l'arrivare di grado in grado a percepire l'ente ideale, non più nella sua forma

ideale, ma nella reale, quanto è naturale all' ente l' essere non solo ideale, ma reale ed infinito in Dio stesso, e lo svolgersi e manifestarsi come tale, poichè le evoluzioni di questo ente debbono essere tutte naturali nel soggetto, a cui è congiunto come elemento naturale. E di fatti il Rosmini ci dice al luogo citato che: « la realità di Dio è quella che cor« risponde ed adegua l' essere ideale e universale, che è la « forma dell' umano intelletto; *dee adunque Dio* darsi a ve« dere come *forma reale* dell' intelletto; nell' essere ideale « dee l' uomo vedere rivelato, sentire, apprendere il reale. « Questa comunicazione però dee essere fatta per modo che « sublimi l' uomo, tuttavia non cangi l' uomo in un altro es« sere; il suo intelletto dee rimanere della stessa natura, « deve rimanere intelletto umano, benchè sublimato (*Teod.*, « 695). » Ora come non argomentare da ciò che quell' elemento divino dell' ente ideale immedesimato nella umana natura fin da principio, come fè dare un passo al principio senziente terminante nella materia, portandolo a stato intellettivo, così ora glie ne faccia fare un altro, portandolo alla percezione ed al sentimento della divina sostanza, per forza sua propria di germe, che si svolge in presenza del soggetto umano, mostrandogli prima la sua forma ideale e poi la reale, o anzi entrando in lui prima qual comunicazione ideale, e poi qual comunicazione sostanziale della divina essenza?

Ma sarà poi identico il soggetto umano, quando l'intelletto ha per forma l'ideale di Dio, e quando ha per forma la realtà sua? Non dovremo anzi dire che se l'uomo della natura (quale venne dal Rosmini supposto) era idea e materia, l'uomo della grazia e il comprensore è *Dio e materia*? Non dovremo dire che nei passi, oscuramente descritti nel citato luogo dal Rosmini, per cui si trasforma il costitutivo e la forma dell'intelletto, e si muta *il sentimento fondamentale del soggetto umano*, come ivi ci dice, si muta anche l'individualità e la personalità del soggetto, e la sua qualità, ossia quiddità e natura? Poichè egli è pure Rosmini, che ivi ci dice che *la qualità dell'intelletto* (e per conseguenza del soggetto intelligente) *si conosce dalla sua forma;* ora se sua forma era prima *l'essere universale e indeterminato*, e poi diviene sua forma l'essere reale, Dio; non sarà radicalmente mutato e indiato il soggetto e la persona umana (1)? E seb-

(1) S. Tommaso insegna bensì che Dio si unirà ai beati come *forma dell'intelletto,* abilitato a vedere senza intermezzo la divina essenza; ma avverte che ciò non si dice se non per esprimere che in quella visione *l'essenza divina si può comparare all'intelletto creato come la specie intelligibile per mezzo della quale intende.* La parola quindi non è usata se non nel puro senso di forma *intelligibile* e ad escludere ogni ambiguità ei soggiunge: *Quod non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro afficiatur unum simpliciter sicut in na-*

bene siano molto caliginose queste cose, non di meno ci pare vedervi o una trasformazione dell'umana in divina persona o il complemento dell'autoteismo iniziale, che abbiamo creduto trovare nella primitiva costituzione degli intelletti umani, ricordando di più ciò, che dal Rosmini già citammo della rigenerazione cristiana, in cui si pone *la base di una nuova persona*, della comunicazione, che Cristo fa ai fedeli della *natura e persona divina*, e della loro mistica aggregazione alla *divina ed umana natura* sua, alla *società stessa* di queste in lui, per la quale *la persona divina comunica la divinità alla natura umana a sè congiunta* (*Fil. del dir.*, v. 2, 703, 705); e rivedendo altri luoghi pure sopra citati, in cui l'autore ci dice, che *Dio proprio* è comunicato all'uomo colla grazia e gloria, che la divinità diviene *un bene comune* di Dio e dell'uomo. Due pericoli dunque ne abbiamo: d'avere cioè la sublimazione dell'individuo umano, come effetto d'un progresso naturale e fatale, e di vedere nei diversi stadii di questo progresso alterata così fondamentalmente l'individualità e personalità dei soggetti, che l'uomo vi sembra troppo davvero *d'un'altra natura* dalla primitiva, e massimamente poi se lo consideriamo nella vita celeste, che è bensì quella, in cui debbono avere pieno svolgimento anche le forze e le facoltà naturali, ma deesi pure serbarne la distinzione inalterabile dalle soprannaturali.

Ed a questo recherebbe anche luce la teorica, già in parte indicata, sulla comunicazione, in cui l'anima del defunto è tratta dopo morte coll'umanità di Cristo, che le *restituisce*

turalibus ex forma et materia naturali, sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam (*Suppl.*, q. 94, a. 1). Più chiara è anche la sua dottrina nell'altra *Somma* (*c. Gent.*, l. 3, c. 51), da cui abbiamo tratte le parole italiane poste in corsivo. Lascio al giudizioso lettore il vedere se la locuzione rosminiana che « Dio « dee darsi a vedere come *forma reale* dell'intelletto » non esprima più di ciò che espresse San Tommaso colla sua di forma nel solo senso di specie intelligibile. E a comprendere la differenza dovrà valere l'avvertire che S. Tommaso dice pure nel citato luogo della *Somma* (c. 9), che *la specie intelligile unita all'intelletto non costituisce veruna natura, ma la perfeziona all'intendere.* Ora il Rosmini, quando ci parlava dell'ente ideale, forma dell'intelletto umano, ci disse spesso all'opposto che quello costituiva, creava l'intelletto, si congiungeva al principio sensitivo corporeo in unità d'individuo ecc., così che quella comunicazione di Dio sotto forma ideale non sembrava già, nè potea pigliarsi come la unione di una mera specie intelligibile all'intelletto, ma piuttosto come forma sostanziale, che ponga l'intelletto nell'atto primo di sussistere, e non soltanto nel secondo d'intuire. Che se poscia l'ente ideale si rivela in sua divina realtà, sembra bene che debba recare nella costituzione naturale dell'intelletto una mutazione che non arrecherebbe, se la parola *forma* fosse stata applicata fin da principio all'ente ideale nel senso ristretto, in cui l'adopera S. Tommaso. E per analogo motivo poi il dire che *dee* Dio darsi a vedere come forma reale dell'intelletto, importa un tal qual senso di naturalesco e di debito alla umana natura rispetto alla visione beatifica, poichè sembra uno sviluppo o trasformazione di quell'ente ideale, che è naturalmente insito, legato, congiunto, constituente della natura e dell'individuo umano.

la vita operativa, che altrimenti avrebbe perduta, perdendo il corpo, *per la misteriosa comunicazione colla gloriosa carne di Cristo.* Teorica secondo la quale parrebbe doversi dire che l'anima del defunto vada ad abitare nell'umanità di Cristo, che per lei supplisce *all'uffizio del corpo* da questa perduto; corpo, che l'anima ricupererà sì nella risurrezione finale, ma con vantaggio, che non si vede quale, poichè *Cristo continua, anche dopo questa, ad essere vita vera dell'anima, perchè egli non si distacca più in eterno da essa* (*Teodicea* 848). Le quali parole e tutto ciò che in questo luogo dice il Rosmini di tale comunicazione degli eletti coll' umanità di Cristo, non riferendosi alla vita propriamente di grazia e di gloria delle anime dei beati, ma alla loro naturale vita operativa, ci darebbero a credere che non solo le loro anime sono indiate nella sostanza divina, divenuta forma reale del loro intelletto, ma incorporate a Cristo così, che la carne di Cristo è il principio sensorio o l'organismo, per cui continuano a vivere di vita naturale ed umana, supplendo quella all'uffizio del corpo, finchè non l'hanno; e misteriosamente continuando in tale comunicazione di vita umana anche dopo che lo riebbero (1).

(1) Questo luogo della *Teodicea* indica il termine, a cui può condurre il voler subordinare le verità filosofiche certe e teologiche e scritturali dottrine a sistemi ideali, immaginarii, anzichè studiarle come principii fecondi, e con isquisita diligenza a ben colpire e niente alterare il senso delle nozioni rivelate. Dapprima il rinnovare, che Rosmini fa, un antico errore col supporre che l'anima separata dal corpo perde la sua vita operativa e la scienza acquistata, urta non l'opinione, ma la sentenza certissima di tutta la teologia, la filosofia e il senso comune, come lo dichiara l'angelico in molti luoghi, e segnatamente nelle due *Somme* (p. 1. q. 89, a. 1, e a. 5 e 6, *C. G.*, l. 2, c. 81), ove condanna quella supposizione come falsa. Il Pomponazzi, che la rimise in corso, insegnando che *la sostanza pensante superstite nella morte non ha coscienza di sè*, incontrò le filosofiche e le teologiche censure, il suo libro fu bruciato a Venezia, il Concilio di Benevento e il Lateranese ne presero occasione a condannare gl'impugnatori dell' immortalità effettiva dell' anima (Degerando, *Hist. comparée des Syst. de Phil. Mod.* t. 1, c. 3). A sussidio poi del suo, crediamo errore, Rosmini invoca i testi, ove la S. Scrittura parla della morte come d'un'*obblivione*, d'una *distruzione*, di tenebre, e dice che i morti non conosceranno, nè loderanno le meraviglie di Dio (*Ps.* 87. v. 12, 13; *Ps.* 113, v. 16, 18), e ne conchiude che la Scrittura così parla, *perchè colla morte secondo natura l'uomo dimenticherebbe ogni suo sapere in vita acquistato;* e che la S. Scrittura viene con ciò a dire che *l'uomo senza corpo non conoscerebbe, nè loderebbe Iddio.* Aggiunge che quei salmi *erano profonde voci dell'umanità, sentimenti proprii dell'umana natura, con cui gli Israeliti cantavano così*, perchè *non poteano naturalmente intendere come gli uomini possano abitare in cielo, luogo di Dio e degli spiriti puri,* il che è un *mistero grande della natura.* Ora questo riesce un equivoco grande nelle parole rosminiane, poichè altro è *l'intendere come gli uomini possano abitare nel cielo, luogo di Dio,* il che ci porta al soprannaturale, altro l'intendere un *mistero della natura* come l'anima operi separata dal corpo; e di più altro è il negare il mistero della natura, come fa il Rosmini col dire che naturalmente non può più operare, il che non sarebbe più niente misterioso, e altro sarebbe lo spiegare come lo possa naturalmente, mutando il modo suo di operare intellettivamente e volitivamente, che è ciò, che fece San Tommaso. Quei testi poi, voce dello Spirito Santo e non *dell' umanità*, nè dell'ebraica ignoranza, è ovvio che si riferiscono alla vita meritoria dell'uomo viatore, che finisce colla morte, della quale disse pur Cristo, quando

Io credo vano lavoro il cercare un senso acconcio nelle molte parole, che il Rosmini impiega per dichiarare il modo di quella, che egli chiama *la risurrezione prima, la risurrezione dell' anima giusta separata*; risurrezione, per la

comparò la morte alla notte, in cui l'uomo cessa di camminare e di lavorare; si riferiscono quei testi anche forse più letteralmente alla differenza fra gli Ebrei mortali conoscenti Dio e aventi la grazia di servirlo e lodarlo, e gli infedeli *sedentes in tenebris et umbra mortis*. Di ciò ognun può torre saggio presso i commentatori della S. Bibbia, che non insegnò mai sistemi di filosofia, sebbene suggerisca stabili principii a produrne con logica e non coll'immaginativa; ma non vale certo a fare d'un'assurdità filosofica, qual è la tesi rosminiana, una verità, nè un domma. Assurdità anzi contraddetta dai testi sacri invocati sopra, poichè l'*ex hoc nunc et usque in saeculum* (del *Ps.* 103, v. 18) dimostra che gli Ebrei avean fede di poter lodare Dio nel mondo, e anche dopo morte nel limbo e in cielo, senza conoscere il mistero rosminiano.

Stabilita così bene la prima parte negativa della sua tesi, l'autore a stabilire la seconda positiva, cioè di quella specie di trasmigrazione dell'anima separata nella carne di Cristo, cita il passo di S. Gio. (c. VI, 52), in cui Cristo disse ai Sadducei: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*, traducendo che « il pane che dovea loro dare era la sua carne, che dovea « tener luogo della vita del mondo. » Tradurre così quelle parole divine oltrepassa i termini della più fantastica utopia. Come? mentre tutta la Chiesa vede chiaro il senso letterale, il simbolico e il mistico di quelle parole accennanti in quel pane un sublimissimo prenunzio del domma eucaristico, germe di vita eterna alle anime e di immortalità ai corpi, del dare, che Cristo farebbe la divina sua carne in prezzo dell'universale salute dell'uman genere e della vita spirituale, che ne trarrebbero i fedeli, Rosmini ci vede uno scambio del modo di loro vita naturale nelle anime separate? Questo non è tradurre, nè argomentare, ma sofisticare sovra un testo di tanta importanza; e per giunta con quale assurdità anche solo razionalmente parlando! Cosa vorrebbe mai dire che Cristo *dava la sua carne per tener luogo della vita del mondo*, cioè per *supplire all'uffizio del corpo* rispetto alle anime separate? Sono esse il mondo? E sarebbero esse in verun modo vive, nemmen di quella vita, che lor sembra accordare Rosmini, se non avessero vita propria, ma una vita, che *tien luogo* di loro vita, e che perciò non è la loro e nol può essere? Questa forse sarebbe la vita panteistica di Leroux e simili, e null'altro. Nè meglio provano l'intento rosminiano le parole generiche di Cristo a Maria: *Io sono risurrezione e vita*, e peggio ancora quelle di S. Paolo (II *Cor.*, 5, 1), di cui dice Rosmini, che « perciò parla d'una abitazione, che l'anima ri- « ceve dopo la vita presente invece della abitazione del suo corpo, che avea « prima, dicendo: *Sappiamo che, ove la terrestre nostra casa di questo ta- « bernacolo si discioglie, un edificio abbiamo da Dio, una casa non ma- « nofatta eterna nei cieli*, la quale supplisce all'ufficio del corpo. » È facile vedere che San Paolo parla in genere della patria celeste, sì spesso designata nelle S. Carte come regno, città, mansione, casa di Dio e nostra, ecc., e non solo del corpo, nè del nostro, nè di quel di Cristo, che non protrebbe dirsi nè più nè meno *manofatto ed eterno* di ciò che possa dirsi tale il nostro, mentre sono di simil natura; ond'è che non Cristo, ma i falsi testi ebrei, che ne alterarono le parole, usarono le parole *manofatto e non manofatto*, aggiungendole alla comparazione, ch'egli avea fatto del tempio del corpo suo col tempio di Gerusalemme, come vedesi dai due testi (Io. 2, 19; Matt. 26, 61), in cui sono riferite le parole di Cristo, e la alterata deposizione dei falsi testi. E ciò basta a farci credere che non uno dei luoghi scritturali riferiti dal Rosmini (al n. 848 su citato) conferma la sua teorica; teorica, in cui sono anche un imbroglio quelle *due morti*, di cui parla, e nel senso, che loro dà, senso molto diverso da quello, che sogliono darvi i cattolici dietro la S. Scrittura, la quale non parla mai di anime *morte* naturalmente e da risuscitare alla loro vita naturale, e non distingue due morti, se non intendendo per la prima la morte corporale, e per la seconda la dannazione, che non incorrono le anime sante, sicchè una sola risurrezione di corpi e non di anime, felice o non felice (che sarà qual morte seconda), ella ammette nei defunti: *Qui vicerit, non laedetur a morte secunda* (*Apoc.*, 2).

quale tale anima, *morta,* perchè non potrebbe più avere naturalmente nè *coscienza,* nè *riflessione,* nè *libertà,* nè *fare atti di ragione o di volontà o d' altra potenza* per mancanza del corpo *e delle facoltà ed operazioni sensitive* (*Teod.*, 848, ed *Append.* n. 48), mediante la comunicazione coll'umanità di Cristo le ripiglia, supplendo quell'umanità santissima *all'ufficiò del corpo.* Se questa è una metempsicosi, sarà la più strana di quante siano state inventate finora. Poichè alla fin fine non era troppo sragionevole per quei filosofi, che sentirono più altamente dello spirito razionale, e non compresero l'essenziale abitudine dell'anima al corpo proprio, e di questo all'anima, che gli dà vita e forma, nè seppero immaginare la nobile destinazione dei corpi nostri, ed anzi li considerarono ora come un temporaneo velo, or come una carcere penitenziaria, or come un imperfetto e caducò istrumento ed organo dell'anima; non era strano, dico, che costoro non sapendo, nè osando supporre la risurrezione dei corpi, supponessero piuttosto che, logoratone o perdutone uno, l'anima ne pigliasse un altro. Che se il concetto dell' identità della personalità dell'anima vi perdea del suo, ciò però seguiva contro lor voglia, perchè non poteano provarla; ma tanto voleano credervi, che alcuni vantavansi d'essere stati già il tale o tal altro eroe, e i pittagorici portavano rispetto ai bruti; temendo che in alcuno di questi stesse incarcerata l'anima del genitore o d'altro degno defunto. Per contro il supporre che un corpo solo presti ufficio a molte anime, anzi ad un numero sterminato d'anime, certamente è nuovissimo genere di trasmigrazione. Quest'è anche una delle inversioni le più singolari dei concetti usitati, una di quelle inversioni, dico, per cui i moderni spesso credono di essere originali, o di schivar certi errori antichi, rovesciando l'idea delle cose.

La spiegazione, che l'autore dà del suo pensiero (*Appendice alla Teodicea* n. 49) aggiunge tenebre a tenebre, poichè ivi ei dice che « Cristo dà all'anima separata del giusto la ri-« surrezione (prima), somministrandogli in modo ineffabile un « termine reale del sentimento colle sue proprie carni in « forma di cibo e di bevanda; secondo la maniera con cui « si esprime il Vangelo (Joan. 6). » Dalle quali parole dovremmo raccorre che il cibo e la bevanda eucaristica furono promessi, e si dànno da Cristo *all'anima separata del giusto;* mistero per verità sovrintelligibile e novissimo (1). Dovremo conchiudere poi da ultimo che le carni di Cristo, divenendo così *il termine reale del sentimento* di quelle anime, esse non sentono altro più che Cristo; nè vi resta

(1) Le parole del testo e il complesso del discorso non permettono l'interpretazione, che quella risurrezione delle anime dei giusti defunti supponga si succedere solo in virtù del cibo eucaristico ricevuto nella loro vita mortale.

più modo di distinguere la loro vita operativa da quella del corpo di Cristo, il che mentre da una parte riduce a poco o nulla la supposta risurrezione delle loro facoltà e vita naturali, per l'altro induce in queste anime la perdita della personalità propria. Poichè esse certamente non possono subordinare a sè il corpo di Cristo, molto meno comunicargli la personalità propria, sia perchè nel supposto questa sarebbe in sè una personalità affatto inerte, che non può vivere di vita propria, e che la dee anzi mutuare dal corpo di Cristo, sia molto più, perchè la è un principio troppo inferiore rispetto a quello dell'umanità e del corpo di Cristo, che le si unisce. Avverrà adunque a quelle anime ciò, che avviene all'umanità stessa di Cristo, di sussistere nella sola personalità divina del Verbo, perchè le vive carni divine devono ben *prevalere* su quelle povere *morte* anime; esse non possono più in tale stato fare le parti di *principio supremo*, e devono *cessar di essere persona*, come spiega Rosmini stesso rimaner il Verbo solo *persona* nell' Uomo-Dio (*Fil. del Dir*. v. 2, n. 700). E quest' amalgama di tutte le anime giuste, separate nel corpo di Cristo, diverrà ancor maggiore dopo la risurrezione seconda, cioè dei corpi, poichè Cristo non si distacca più dall' anima eletta in eterno, nè questa dal suo corpo risorto! (1)

(1) E tutto questo ammasso di controsensi e di pseudomisticismo, con una lunga sequela di testi scritturali e d' interpretazioni delle preghiere della Chiesa, non ha nella speculativa rosminiana altro scopo, in questa parte, che di spiegare come l' anima possa dopo morte usare delle facoltà naturali! Secondo l' autore, se Giobbe e i santi patriarchi pingeano con neri colori la morte e l'abitazione delle anime anche giuste dei defunti, era, perchè temeano e voleano significare *l' inattività dell' anima razionale*. Se si dice dei Patriarchi, che andavano al limbo, è per significare che la condizione delle loro anime *era ivi come se non fossero*, *non esistessero*, senza atto di vita nè sensitiva, nè intellettuale; poichè l' umanità di Cristo non risuscitava ancora quei giusti, e, non essendo ancora dessa creata, non potea dar loro un termine reale del sentimento; lo stesso or succede ai bambini morti, cui non si può comunicare, perchè non furono rigenerati nel battesimo. Se la Chiesa tanto s' affanna a pregare San Michele, acciò non lasci cadere nel buio le anime dei defunti e le porti alla luce santa « l' oscurità significa la privazione degli « atti intellettivi, e la luce santa significa quella luce dell' intelletto colla quale « Cristo le ravviva (*Append. alla Teod.* 49). » Noi chiederemo ora cosa s'abbia a pensare di Abramo e di Lazzaro, che il vangelo ci mostra come operanti nel limbo, quando Cristo non era ancora risorto, nè avea ancora istituita la santissima eucaristia? Cosa di Mosè, di Geremia, d' Onia e di altri Santi dell' antico testamento rappresentati ivi come vivi e preganti pel popolo ebreo? Cosa delle parole, con cui Dio si dice il Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe, e Cristo ne ricava argomento per provare ai sadducei l' immortalità dell' anima, dicendo che Dio *non est Deus mortuorum sed viventium?* Cosa s' ha da dire poi delle anime purganti e in tutti i tempi e specialmente dopo Cristo? Se Cristo non dà loro per *termine reale del loro sentimento* il proprio corpo, esse, prive di vita sensitiva, e intellettuale, non patiscono niente e non sapranno nemmeno di essere state trovate in debito al divino giudizio; se Cristo le risuscita al modo rosminiano, dovranno patire tanto intellettualmente che sensitivamente nella carne o per mezzo della carne di Cristo. Quanto ai reprobi ogni pena di danno o senso lor resta insensibile, finchè sono senza corpo e senza quel supplemento di corpo, che non possono

Certo, se a ciò conducono le vie del progresso rosminiano nel tutto umanitario, e negli individui predestinati ad essere le parti finali dell' universo, avremmo il panteismo il più squisito possibile, ed un *Cristo ideale* che al trar dei conti personificherebbe in sè stesso tutta l' umanità e tutti i salvati, restandone solo fuori i miseri enti imperfetti, destinati a rappresentare i tipi del male. I quali però divisi da Cristo non porterebbero meno all' inferno in balìa degli angeli rei (*App.* 55) la parte di Dio, l' elemento divino, che era la forma iniziale del loro intelletto, e indissolubilmente unito e fatto parte dei loro individui. Nè certo queste conseguenze le consente il Rosmini, ma aggirandosi egli perpetuamente sulle sponde dell' oceano panteistico della moderna filosofia, e tentandone spesse volte le onde infide, come stupirsi che corra pericolo di affondarvi completamente? Non lasciamo del resto di accennare che il Rosmini, vedendo quel pericolo di idealizzare in Cristo tutti i fedeli, nascente dalle sue teoriche, ci dice che essi « conservano la loro personalità, perchè non s'in« dividuano colla divina persona (*Fil. del Dir.*, v. 2, 706). » Ma come ciò stia, massime pei beati, poichè Dio diviene forma reale del loro intelletto, l' umanità di Cristo il principio o strumento della vita naturale operativa dell' anima, non è facile comprenderlo. Ben ci sembra piuttosto doversi temere che il filo delle idee conduca quinci ad idealizzare in Adamo tutta la specie umana, quanto all' animalità colla, teorica sulla generazione, quindi ad idealizzarla in Cristo, quanto alla sublimazione, panteizzando Cristo e tutti gli uomini nell' ente ideale, reale, infinito, cioè in Dio (1).

avere in Cristo, anzi, se qualche debole sentimento lo produce la pura *intuizione dell'ente ideale,* non dovrebbe, secondo il Rosmini, essere senza qualche diletto. Cominceranno adunque a patire davvero soltanto dopo la risurrezione dei corpi, per cui riceveranno la vita, *ma non per goderne.* Se però ascoltiamo anche in questo il Rosmini, essi patiranno allora, perchè disordineranno i loro corpi (*Append.* 55), il che non sarebbe nè la pena del danno, nè la pena del fuoco, qual ce la intima la fede, per i peccati commessi nella vita mortale, ma sarebbe un patire, effetto di disordini nuovi nella vita risorta.

È molto indulgente chi si contenta di questa filosofia trascendentale circa lo stato delle anime separate, e crede potervisi salvare i dommi dell' immortalità naturale delle anime, e dello stato soprannaturale, che ebbero o hanno al limbo, in paradiso, in purgatorio, in inferno, prima e dopo la risurrezione dei corpi.

(1) Dico questo, come le altre cose, sempre colle debite riserve alla mente del rispettabile e rispettato autore, e niente affatto, perchè reputi che tali assurdità possa egli abbracciare, ma considerando piuttosto il complesso che non le frasi singole del sistema suo e le esigenze di questo, e dei principii che vi sparse. Del resto tutti sappiamo che le S. Carte, e i Ss. Padri ci additano l' uman genere come riepigolato nel vecchio Adamo peccatore, e poi nel nuovo Salvatore, a cui veniamo colla rigenerazione incorporati, innestati, in cui diveniamo nuova creatura, membra mistiche del suo corpo mistico, viventi di sua vita, partecipanti alla sua divina natura, figli di Dio, uno in lui, deiformi, ecc. Ma si concederà che, oltre al non essere le locuzioni rosminiane cotanto asciutte, nè sempre conformi a quelle consecrate dalla Chiesa, altro è poi l' usarle, come fa questa, quali parole traslate, misteriose, indi-

CAPITOLO XI.

IL MINOR MALE DEL ROSMINIANO PROGRESSO DELL'UNIVERSO E DELL'UMANITÀ È IL NATURALISMO. L'UNIVERSO NEL SUO STATO PERMANENTE ED OTTIMO E LA VISIONE BEATIFICA DEGLI ELETTI. SINGOLARE SPIEGAZIONE DEL LUME DI GLORIA. BREVE RIVISTA RETROSPETTIVA.

Noi ben vorremmo veder rimossi i pericoli di fatalismo, di umanitarismo e di universalismo panteistico, che al capito-

canti un concetto, di cui ella medesima ci insegna non poter dare la spiegazione, e che riceve la sua luce vera dal primo concetto dominante tutta questa materia, che è quello della gratuità in tutto perfetta, dell' ordine di grazia, e della sua distinzione perfetta dall' ordine di natura, a cui quello si aggiunge come puro dono; altro è l'usarle nel linguaggio filosofico, che induce la mente a cercarvi un senso più rigoroso e proprio, e un modo più intelligibile e razionale. E tanto più l' usarle al lume di quella prima idea di *unità essenziale di tutte le cose,* che l' autore segue nelle sue opere, come la proponea fin dalla sua prefazione al *Nuovo Saggio*, quale perno di una filosofia, che *abbracci essenzialmente il tutto;* cioè al lume di una idea, che induce la mente ad una sintesi affatto compatta. E tanto più ora che il vezzo dei moderni è di adattare i testi scritturali e il linguaggio ecclesiastico ai loro sistemi ideali di panteismo mitigato, se vuolsi, in alcuni, ma panteismo. Non abbiamo noi udito Leroux, che esclama *di voler essere panteista come San Paolo?* E si appoggia a testi scritturali, e così tutti gli eclettici francesi e gli annunziatori del Cristo ideale ed i messianisti nuovi. Il che mi permette di esporre, che, posto pure che tutte le formole adoperate dal Rosmini nei luoghi or ora citati (e anche in simile modo quelle relative alla creazione dell' universo e alle leggi necessarie, per cui o con cui Dio lo fece) possano ritenersi ad una ad una teologicamente irreprensibili, del che io lascio a chi spetta il decidere, non è men vero che nel loro accozzamento e sistemazione, innestate, come sono, sulla teorica dell' ente ideale e messe al punto di vista di quell' *unità essenziale di tutte le cose* e dell' universalità *dell'essere possibile, fuori del quale non si trova che il nulla*, ricevono un aspetto, che può indurre facilmente a oltrepassare il senso di quelle formole misteriose, che la teologia rivelata usa ed insegna, ma con molte riserve e limitazioni. Anche i panteisti mitigati fanno ogni sforzo per conservare l' idea della distinzione fra il finito e l' infinito, il creato e l' increato, l' eternità e il tempo, e quella della distinzione degli esseri fra loro (e non che confessarsi panteisti pretendono combattere il panteismo), ma non vi riescono poi, perchè non possono darne ragioni, che non vengano snervate dai loro principii di unitarismo, d' idealismo, di razionalismo. Per la qual cosa noi reputiamo che oggidì a fare una filosofia veramente cristiana, e capace di sciorre colla dimostrazione rigorosa i sofismi dei moderni, bisogni bensì, come abbiamo indicato sopra, valersi anche dei dati della teologia rivelata come di assiomi e di verità filosofiche, ma, perchè ciò sia utile allo scopo, conviene non contentarsi di ritenerne la fede e le parole, ma e scolpirne il senso dommatico, e svolgerlo tanto, quanto lo permette la natura del mistero, che contengono; e consideratele ad una ad una, considerarle ancora nel loro complesso e sistemazione razionale, per vedere che la loro disposizione e la relazione, in cui si pongono in un sistema filosofico colle verità razionali, non venga a contrastare colla sincerità del loro senso teologico; il che, mentre faciliterebbe o già sarebbe l' alterazione delle cristiane dottrine, diverrebbe anche fonte di molte assurdità in filosofia. Del resto in tutta quest' appendice intendo di invitare ad esaminare il sistema razionale rosminiano e di recarne per saggio alcuni tratti precipui, che mi sembrano comporne l' ossatura, e farne vedere ruinoso il fondamento, e pericoloso lo sviluppo, e non intendo punto di sentenziare nemmeno in senso filosofico, tanto meno in senso teologico; ed anzi bramerei che la controversia lasciasse il campo propriamente teologico, come abbastanza ho sopra dato a vedere.

lo IX indicavamo emergere dalle rosminiane teoriche intorno alle opere esteriori di Diò. Ma quando questi fossero rimossi, che nol crediamo, ne resta ancor uno, che non lascerebbe d'essere gravissimo, avvegnachè si riputasse minore degli altri. Poichè, ritenuta la distinzione di Dio e del mondo, del tutto e degli individui, e quella della libertà degli agenti, resterebbe ancora a vedere su quale titolo si fondino queste distinzioni. Ora dalle cose, che fin ora ricavammo dall'autore, sarà, crediamo noi, parlare con molto riserbo il dire che si sparge per lo meno sui sistemi rosminiani un forte colore di naturalismo, per cui riesce poco facile a discernere come vi si differenzii l'ordine di natura e le cose, che vi appartengono in fatto di bene morale ed eudemonologico, e l'ordine di grazia e di vocazione soprannaturale. Poichè se un solo mondo fu possibile, e nelle opere esteriori si comprendono anche le opere di redenzione, può egli ancora dirsi che esista uno stato intrinsecamente soprannaturale e che fosse possibile a Dio il creare esseri intelligenti nel puro stato di natura? Con qual traccia delineare la divisione fra la natura e ciò che è per lei e sarà sempre soprannaturale, e come non argomentare che, per l'esigenza delle tante leggi impreteribili, da cui Dio dipendea nella sua opera esteriore, la vocazione alla beatitudine celeste, e la incarnazione e redenzione di Cristo, e ogni altra cosa soprannaturale, conducente al fine soprannaturale, non siano altro che un complemento naturale necessario dell'ordine di creazione, un frutto della esigenza degli enti e delle loro forze natie, anzichè della munificenza divina, che ai doni di creazione altri ne aggiunse più sublimi?

E infatti, passando a vedere come Rosmini spiega la visione beatifica, che cosa possiamo raccorvi di più che la contemplazione di una filosofia giunta all'apice di veder le ragioni ultime dell'universo? Si è appunto, dopo di aver posto l'uomo mortale e terreno in comunicazione e società la più stretta con Dio, e averlo fatto possessore in comune con Dio stesso della divinità, che, come già sopra abbiamo accennato, il Rosmini glie ne sminuisce il pieno possesso in cielo (1). A suo dire « non sarebbe stata possibile la visione beatifica « a niuna creatura, se Dio non avesse creato l'universo e « non vi facesse intorno tutto ciò, che la sua sapienza e la « sua bontà seppe farvi....... Perchè la visione beatifica altro « non è che il vedere quei vestigi (di sapienza e di bontà, « che sono sparsi nell'universo, o piuttosto che sono l'uni-

(1) Si ricordino i passi sovra citati, ne' quali la soprannaturale grazia, che Dio dà ai viatori è già detta *comunicazione reale di Diò all'uomo*, in cui Dio gli dà *sè stesso*, per cui *Iddio sentito e percepito è quel sommo bene comune a Dio e all'uomo, che mette nel suo essere compiuto la teocratica società,* non solo considerata in cielo, dove sarà perfetta, ma in terra nella Chiesa, dove si inizia (V. *Fil. del Dir.*, v. 2, n. 696 e seg., 965 e seg.).

« verso), ossia di vedere l'universo nel suo fonte; e l'uni-
« verso nella sua fonte è la stessa essenza divina alla crea-
« tura comunicabile (*Teod.*, 677 e seg.). » Perciò ci disse già che la preghiera di Cristo nel cenacolo si indirizzava a chiedere la compiuta produzione del mondo. E veramente se la divina sapienza e bontà non si può manifestare alla creatura intellettiva, se non mediante l'opera del creato, e ciò si ha da ritenere vero non solo pei viatori, ma pei *comprensori, che la contemplano nella divina essenza creante il mondo* (*Ib.*, 691); se « Iddio non potea comunicare sè stesso to-
« talmente ad esseri finiti, nè pure mediante il lume di glo-
« ria; » se dato questo ancor « rimane a cercare in che
« modo egli (Dio) potea rivelare loro e comunicare la pro-
« pria essenza, » e questo modo è la creazione dell'universo, *nè potea essere diversamente* (*Ib.*, 677); bisogna conchiudere ciò, che più volte indicammo, che l'universo creato adegua l'onnipotenza e bontà divina, e ne è l'immagine e la luce perfetta, mezzo migliore del lume di gloria a conoscere Dio, il che in vero risulta dal su citato testo, in cui il lume di gloria è rappresentato come insufficiente (1). Bisogna dire in secondo luogo che la visione beatifica non è qual la indicò San Paolo, cioè il vedere Dio quale si è, *sicuti est*, anzi bisogna dire che Dio propriamente in sè stesso non è veduto dai celesti qual è.

E di fatti il Rosmini ci dice, che « niuna creatura, benchè
« ammessa alla visione, può comprendere totalmente la di-
« vina essenza, onde per una parte Iddio si rimane sempre
« agli esseri finiti un Dio *nascosto ed inaccessibile* (*Teod.*,

(1) Non so quale idea l'autore si faccia *del lume di gloria*. Secondo lui, questo è *la stessa essenza divina* (*Ib.* 695); per contro S. Tommaso lo chiama *lume creato*, e lo spiega come una *grazia*, una *virtù*, una *disposizione soprannaturale aggiunta all' intelletto*, per elevarlo, perfezionarlo, confortarlo, accrescergli la potenza d'intendere, così che possa giungere a tanta sublimità di *veder Dio immediatamente*. Se il lume di gloria è un soprannaturale perfezionamento della natura, è una immutazione dell'intelletto creato, non è certo l'essenza di Dio; e se con tal nome di lume di gloria s'esprime proprio quell'aiuto ineffabile, col quale l'intelletto nostro è fatto *deiforme*, sicchè, al dir dello stesso Santo, nemmeno si può dire che questo lume creato sia un che di intermezzo fra Dio e il beato, resta contraddittorio il supporre comunque che a veder Dio ci voglia altro pel beato che il lume di gloria (S. Thom. *Summa*, p. 1, q. 12, a. 5. *C. G.* l. III, c. 53). Che cosa può mancare a Dio per essere intelligibile, e al beato, dotato del lume di gloria, per intenderlo? Potrebbesi forse dire che pel Rosmini l'universo sia il lume di gloria? Per verità ritenendo con S. Tommaso, che sotto nome di lume di gloria si designa propriamente quell'ineffabile mezzo, che produce l'effetto della visione beatifica, quel nesso, che congiunge l'intelletto del beato all'obbietto beante, potrebbe sembrar ovvio il dire che Rosmini intenda che l'universo fa le parti del lume di gloria. Ma non è così; perchè, come vedemmo, ei distingue le due cose, e dà la preferenza all'universo, quanto all'essere mezzo di comunicazione divina, ed anzi ne parla come se ei fosse non solo mezzo, ma obbietto della visione beatifica, che per lui è *veder l'universo nel fonte*. Il vero si è che l'autore qui confonde l'oggetto e il mezzo della visione, oltre al caratterizzare erroneamente questa, come apparirà da ciò che diremo.

« 677). » Le quali parole non ponno già qui significare solo la deficienza d' ogni intelletto finito per quanto sublimato rispetto alla intelligibilità infinita di Dio, che quello non può mai comprendere tanto quanto Dio comprende sè stesso, cioè con atto eguale; questa deficienza tutti i teologi e filosofi cristiani la riconoscono, ritenendo però che essa a rigore non lascia ai beati *nulla di nascosto*, nè di inaccessibile in Dio, ma soltanto un tutto più o meno lucidamente conosciuto, secondo i diversi gradi della visione, un tutto, che eccede sempre in intelligibilità la comprensione del comprensore creato. No; quelle parole o sono ivi senza valore o significano tutt' altro, specialmente se ricordiamo tutte le parti, che Rosmini fece in Dio del reale, dell' ideale, del morale. E il loro significato si manifesta poscia così, che, seguendo le idee di Rosmini, dovremo conchiudere che l' atto interno di Dio, cioè la produzione delle divine persone, non è veduto dai beati, o non lo è se non indirettamente, perchè questo non ha rispetto veruno alla produzione delle creature. Più ancora che la visione di quelle ineffabili operazioni non basterebbe a estasiare il beato. Ecco come s' esprime il Rosmini: « Quan-« do anco fosse dato all' uomo di vedere queste operazioni « interne, non ne conseguirebbe già necessariamente che egli « vedesse altresì quella libera bontà e sapienza, che costi-« tuisce l' argomento di sue lodi (697). » Il che vuol dire che vedere nella divina essenza la sapienza increata e l' amor necessario sussistente non sarebbe argomento all' uomo di ammirare e lodare Dio, che per conseguenza tal visione non è il bene *per se expetendum* dalla creatura (1).

(1) Dalle parole su citate, dovremo quasi conchiudere che o Dio medesimo non si compiace, non gode delle sue operazioni essenziali e interne, o che il beato non gode, non partecipa alla gloria e felicità essenziale di Dio, ma solo a quella accidentale, che egli ha dalla creazione *ad extra*.

Nè si accennano queste cose per attribuire all' autore tali opinioni come esclusive delle verità contrarie, mentre mille volte ripete che Dio si compiace di sè stesso, e anzi tutto delle sue operazioni *ad intra*, e che l' uomo *sarebbe beato* col solo vedere l' essenza divina, sebbene si possa con ragione dubitare se Rosmini non ponga la produzione divina interna nella parte *inaccessibile* di Dio (697). Le accenniamo, perchè si noti la singolarità delle idee e l' imprecisione di raziocinii, che ci sembra doversi ravvisare in tutto questo modo di spiegare la visione beatifica (*Ib.* cap. 25, 26). L' incoerenza delle idee ci sembra manifesta, poichè alla fin fine bisogna decidersi per uno dei due sistemi: o conviene dire che l' uomo sarebbe beato, ancorchè avesse la sola visione dell' essenza divina, alla quale lo abilita il solo lume di gloria, e non corre più il dire che « conveniva (parola qui incoerente) che Dio creasse « l' universo e vi facesse tutto ciò, che la sua sapienza e bontà seppe farvi, « acciò *fosse possibile* alla creatura la visione divina, » e l' aggiungere che questa « è la visione dell' essenza divina in quanto fa tutte le cose, che ri-« guardano la creatura (*Ib.* 677,) » e nemmeno il dire che ciò, che farà ai beati *conoscere e lodare Iddio nella visione beatificante, sarà l' opera del mondo* (672), e tante altre cose simili. O per contro si ammette tutta questa necessità del mondo per rendere possibile la visione beatifica, e bisogna conchiudere che, senza dell' universo, l' intelligente creato non potrebbe avere visione alcuna della divina essenza, e che non si sa a che gli valga il lume

Resta che il carattere specifico della visione beatifica è pel Rosmini non il veder Dio, non il godere di lui, di che gode esso stesso, ma vedere piuttosto l' universo in Dio e Dio nell' universo, e ciò ce lo dichiara l' autore con dire che la visione beatifica *di fatto* non è altro che *vedere l' universo* nel suo fonte, vedere i vestigi della divina sapienza e bontà (1). E ripete in mille modi lo stesso: « L' *universo* e « tutto ciò che in esso avviene, e tutti i suoi stati succes« sivi permanenti nell' atto della divina essenza, che ne è « la causa prima, formano l' argomento sempiterno delle lodi « dei comprensori e il compimento di loro felicità (698), » e lo formano soli, poichè gli atti essenziali di Dio, come sopra par dire, nol formano. E altrove ci spiega che la visione beatifica non è nè più nè meno che vedere lo stesso Creatore, « cioè percepire lo stesso *atto creante,* che è l'essenza « divina, e contemplare immediatamente in esso la sapienza « creatrice, sicchè la cognizione di Dio, che hanno i beati « è compimento di quella, che hanno i viatori, e l' oggetto « dell' una e dell' altra cognizione è il medesimo, cioè la

di gloria, se non forse a veder meglio il mondo, a vederne l' atto creativo, lasciando da lato le operazioni interne divine e la distinzione delle divine persone. La potenza poi della argomentazione ci sembra fondarsi in sostanza sovra due paralogismi principali. Rosmini per provare che l' opera del creato è necessaria per la visione beatifica, comincia a dire che Dio non potea far conoscere alla creatura la sua sapienza e bontà senza la creazione, *perchè senza di questa non sarebbe stato l' essere intellettivo contingente* (693). A meraviglia; tolta la natura non v' è più nè sotto nè sopra natura, v' è nulla; ma questo non conduce punto a dire che Dio dovesse creare un mondo per fare un soggetto intelligente, e poi farne un comprensore di Dio e non del mondo. L' altro paralogismo è il perpetuo supporre, che il Rosmini fa, che sebbene « nella divina essenza, precidendo anche da lei colla mente nostra « l' atto, con cui produce le cose contingenti dell' universo, vi avrebbe la sa« pienza e la bontà verso queste, » la sapienza e bontà però standovi *in radice e in potenza non si potrebbero in essa ravvisare e riconoscere dalla creatura;* e che perciò è necessario che la creatura per averne la visione, per riconoscerle, *le veda in atto, veda la relazione dell' essenza col creato, o pcr meglio dir coll' atto creatore* (697). Lasciando questo *meglio* (che ci sembra una confusione di più nel pensiero rosminiano, poichè l'atto creatore in Dio è attivo ed è l' essenza divina, com' egli dice fin troppo, e lo vedremo or ora), ci pare bene chiara la fallacia della premessa e quindi della conclusione, che se ne vuol trarre, perchè tutti i teologi, dietro Sant' Agostino e San Tommaso, insegnano che le cose si vedono meglio nell'essenza divina, nel Verbo, come in arte ed esemplare, che non nell'effetto e realtà esteriore, la quale non aggiunge niuna relazione reale in Dio con esse, ma solo una relazione di ragione, e così l' opera esteriormente realizzata niente aggiunge di intelligibilità a Dio, niente di potenza visiva alla creatura dotata del lume di gloria. Non mi trattengo poi a notare che in Dio niente v' è *in radice*, niente *in potenza*, che non sia in atto perfettissimo e purissimo; la sapienza e bontà sono nella divina essenza egualmente in atto e visibili al beato, precidendo o non precidendo l' atto, con cui produce *ad extra*, e sono affatto strane quelle espressioni parlando della sapienza e bontà di Dio, ancorchè riguardate non in sè, ma rispetto alle creature per la ragione anzidetta, che nel produrle Dio non modifica sè stesso, nè piglia veruna nuova relazione.

(1) Noti bene il lettore che il Rosmini non dice che la visione beatifica sia veder la fonte dell' universo, cioè Dio, veder la sapienza e bontà divina nei vestigi creati, ma veder *l'universo nel fonte,* veder *i vestigi* della sapienza, ecc. (*Ib.* 677, 678 e *passim*).

« creazione contemplata dai viatori nel suo termine da Dio « distinto, dai beati nel suo principio, che è Dio stesso (751 « in nota). » Al che aggiunge anzi che Dio non può altrimenti comunicarsi alle creature « se non a quel modo pel « quale esso ha relazione con esso loro, cioè come creatore « loro, come provvisore, come redentore, come santificatore (677). » E che perciò? Non può loro comunicarsi in un modo non contraddittorio, ma non conforme alla loro natura (essendo modo tutt' affatto soprannaturale e celeste) qual è comunicarsi come beatificatore? Non si unisce ai beati con una relazione superiore a quella, che consiste nell' atto creativo e in quello di grazia?

Ora fra tutti i paradossi e le esorbitanze della sua *Teodicea*, niuna essendovene più chiaramente insegnata di questa, che riduce la visione beatifica alla visione dell' universo nel suo principio, noi rinviamo il lettore ai luoghi su citati (specialmente i numeri 673 e seg.), ove ne troverà ampii sviluppi e ripetizioni, e non potremo a meno di conchiuderne che la sua visione beatifica è fondamentalmente deistica, cioè non dà la visione del primo mistero della religione cattolica, la SS. Trinità; è sostanzialmente simbolica, perchè suppone una qualche necessità di specchi e di vestigi, in cui, anzichè proprio nella divina essenza, il beato vede la sapienza e bontà di Dio, piuttosto negli effetti che nella causa, nè questa vede *a priori* nell' atto primo, in cui sussiste prima di farsi attivamente causante. Che pertanto quella somiglia ad una contemplazione superlativamente filosofica, qual sarebbe stata quella del *Logos endiathetos* di Filone, o il sapere assoluto dei Germani identificato coll' essere.

Ma dirassi che Rosmini vuole ciò non di meno salvare (come ne abbiamo riferito le parole) nei beati la visione dell' *essenza di Dio;* sì, ma siccome, secondo lui, questa essenza non la vedono se non in quanto crea, dunque convien dire che non la vedono nel suo precipuo aspetto in quanto è. Ei si giova di un passo di San Tommaso per dire che *l' atto creante è Dio stesso....... perchè ogni atto di Dio è Dio* (677), ed ivi riferisce in nota parte del testo (*Summ.*, p. 1, q. 45, a. 3 ad 1). Ma ci pare che egli non osserva che il Santo prima guarda in quel luogo l' atto creativo come nel suo principio in Dio come una relazione sol di ragione alle creature; poscia lo riguarda nel suo complemento ed effetto, in cui si comprende anche la creazione passiva, cioè l' effetto *ad extra*, che ha una relazione essenziale a Dio, ma ciò soltanto per determinare il valore del termine di *creazione*, e nulla vi discorre della visione beatifica. Della quale poi altrove, come abbiamo veduto, il Santo specifica sì propriamente per oggetto la visione immediata di tutta la divina

essenza, che non v' ammette nè verun intermezzo, nè aiuto, fuorchè il lume di gloria (*Ib.*, q. 12, a. 2). E altrove si esprime così da dimostrare che dalla visione della essenza divina si origina la visione dell' universo nel fonte, e non viceversa. *Omnia quae Deus ad perfectionem universi produxit intellectui videnti se manifestat* (*C. Gen.,* l. 3, c. 59, 3); prima, logicamente, veder Dio, e poi vederlo come causante l' universo, e l' atto creante, in lui. E questa visione dell' universo nel fonte la considera anzi il Santo come un contentamento dell' *appetito naturale* dell' intelletto, che brama *naturalmente* di sapere l' ordine dell' universo, e quanto può essere d' intelligibile intorno alla natura delle cose, ma non la considera proprio come l' ultimo fine dell' intelletto, che sempre è la sola visione della sostanza divina (*Ib.* n. 1). Secondo ciò ancora ei distingue i sensi, pei quali si può dire che i beati vedono o non vedono tutto ciò, che Dio fa in ordine alla creatura, sebbene tutti vedano la divina sostanza. Quindi per niun verso si può spiegare la visione beatifica solo con quella dell' atto creante dell' universo nel suo fonte, o in altro modo, in cui la visione dell' essenza si ponga come vera, ma come risultante dalla visione dell' universo nel suo principio; e molto meno pare esatto il dire, che « il quan« titativo, per così dire, della sapienza divina conoscibile alle « creature sia quello nè più nè meno, che splende nella di« vina essenza, in quanto questa comunica loro la sua bontà, « in quanto produce le creature nello stato più o meno per« fetto, in cui sono, ecc. (*Teod.*, 694); » perchè in tal caso dovremmo temere inoltre che la visione beatifica si supponesse essenzialmente (e non solo accidentalmente) progressiva nel suo oggetto primario, e non nel solo secondario, a misura che progredisce l' operare di Dio *ad extra;* il che importa che alla fine, giunto lo stato permanente e ottimo delle cose, dovrà poi riuscire monotona, perchè non è nè precisamente infinita e nè meno indefinita. Sul che ricordisi ciò, che dicemmo altrove, che i principii posti dal Rosmini intorno alla creazione gli avrebbero poi recato imbarazzo nel ricusare di supporla indefinita. Il fatto sta che la essenza della visione beatifica è così diretta è indipendente dall' atto creativo dell' universo, che si evolve nella successsione del tempo o della eternità, che agli angeli stessi beati Dio, secondo S. Agostino, operando nelle intelligenze loro, rivelava le nature a misura che le creava nel tempo, come agli uomini, che beatifica, le fa vedere dopo che le ha fatte, perchè a noi mortali la creatura ha da servire di scala per arrivare a Dio, nel qual senso questa ci conduce alla visione beatifica, ma non ne è nè la misura, nè il modo (1).

(1) Piuttosto che S. Tommaso crederei che il Rosmini abbia qui pure se-

Onde è che il vedere la creatura nella divina essenza in quanto è principio di lei, potrebbe ben essere quella visione matutina, di cui parla Sant' Agostino, ma non è ancora propriamente la visione diretta e suprema dell' essenza e delle persone divine nei loro atti necessarii, o piuttosto è vedere le idee di Dio in Dio, anzichè vederne proprio la sapienza e bontà sussistente. Ciò sarà, se vuolsi, l' apice della visione *a posteriori*, non una visione *a priori*, che arrivi all' atto ed apice supremo della visione beatifica promessa ai cristiani, in cui non solo si vede ciò, che è in Dio, e, vedendo direttamente ciò, che vi è, si viene a vedere, per così dire, l' immenso vaso, che lo contiene, ma si vede anzi piuttosto Dio, che è Dio Uno e Trino, e in conseguenza ciò, che sta in lui (1).

guito il suo indocile discepolo Gioberti, poichè egli spiega la visione dell'universo nell' atto creante con foggie molto analoghe a quelle del Gioberti. Se non che costui ne volle far l' oggetto della visione ideale anche pei mortali, Rosmini ne riserva il gusto ai godenti della visione beatifica, e in ciò con ragione; ma sbaglia forse peggio nel volere che questa visione dell' universo sia essenza o condizione essenziale della visione beatifica, quando non può esserne che un amminicolo. Gioberti par più modesto nel volerci far vedere *il flusso delle creature,* Rosmini ci vuol far vedere *l' essenza fluente.*

(1) La visione beatifica dee riuscire deistica per tutti quelli, che comunque la considerano un po' troppo come complemento dell' atto creante, il quale atto è comune *a tutta la SS. Trinità*, e perciò non dà idea precisa della distinzione delle persone (S. Thom., *Summ.*, q. 45, a. 6). Dee riuscire ideale per tutti quelli, che amano il mondo delle idee, perchè l' idea è certo il più bello della creazione, e questa, secondo S. Tommaso, riguarda piuttosto la essenza che non la natura e il modo delle cose; quindi il sommo da vedere nella creazione è l'essenza, l' idea, anzichè il fatto reale.

È chiaro però che questi modi di spiegare la visione beatifica, se non inducono idea di cosa, che in quella non si comprenda, epperò non sono radicalmente falsi, diverrebbero nondimeno sovranamente erronei per chi credesse comprendervisi il concetto caratteristico e perfetto della visione beatifica, mentre non vi si porge anzi a considerare altro che un aspetto e una, diremmo, delle tante cose, che in quella si contemplano, e nemmeno la prima, la più fondamentale e suprema, che è la reale essenza di Dio Uno e Trino. Similmente è vero che chi vede quella, vede anche l' atto, con cui Dio intende e crea il contingente, attesa la somma e semplicissima unità della divina essenza e dell' atto puro, per cui esiste; e per contro è anche vero che chi vede l' atto creante, vede l' essenza di Dio (e questa è l'obbiezione, che rende inammissibile, parlando dei mortali, la visione ontologica giobertiana), ma non per questo si ha da stravolgere l' idea della visione beatifica e dirla posta nella contemplazione dell' atto creativo, cosicchè non sarebbe possibile quella, se Dio non avesse creato l' universo, e molto meno, quando parliamo delle cose, che distingueremo in Dio e nella visione beatifica, bisogna far campeggiare quegli assiomi o termini, che adoperiamo per significare la semplicità infinita di Dio, come sarebbe il dire in confuso, e senza più che l'essenza di Dio si vede nel vederne l' atto creante, o il dire che *l' atto creante è Dio stesso, che ogni atto di Dio è Dio*, bisogna almeno precisarne il senso limitato. Ricordisi che S. Tommaso nel luogo citato dal Rosmini non parla in confuso, ma distingue nel termine creazione e atto creativo, il principio attivo, che è l' essenza di Dio stesso, cioè l' abitudine di sua onnipotenza considerata in rispetto alla creatura, e poi discorre della *creazione passiva,* che consegue l' operazione divina. Ora se si parla in confuso dell' atto creativo, è naturale che si comprenda il suo tutto, cioè la causa, come causante l' effetto, e allora non può più dirsi senza panteismo che l'*atto creativo sia Dio stesso*. E così nemmeno può dirsi senza riguardo che *ogni atto di Dio è Dio stesso*, il che è perfettamente verissimo parlando degli atti, che si terminano nella

E per verità Sant' Agostino e tutti i dottori non dicono già che i beati, vedendo le ragioni eterne delle cose, vedano il Verbo e Dio, in cui queste stanno; questo è anzi il pericolo, in cui cadono Malebranche e tutti coloro che, volendo dare ai mortali la intuizione delle idee divine, non sanno poi come difendersi dall' obbiezione, che questo importi per indiretto il vedere la sostanza divina, e già sia come un atto secondario della visione beatifica. Quei dottori per contro insegnano che la visione beatifica sta propriamente nella visione diretta, ed immediata, nel lume della gloria, di Dio stesso; e quanto all' universo, alle create cose e alle loro ragioni, viste in Dio, ci dicono sempre che i beati (e la stessa anima di Cristo mortale) vedono tutto *nel Verbo*. Sicchè possiam dire che la visione dei beati ha tre oggetti ed atti, che possono razionalmente distinguersi: Primo, l' intuizione dell' essenza di Dio qual è nelle tre divine persone, oggetto questo ed atto, che è il costitutivo proprio radicale di quella. Secondo, la visione delle idee e dei tipi delle cose create o possibili, che sono in Dio, visione, che è, come a dire, un atto secondo, che necessariamente dipende ed emerge dal primo, visione, che nell' anima di Cristo è perfetta in tutto, negli altri beati è più o meno distinta secondo il loro grado, e sul modo ed universalità della quale disputano i teologi, al dire di San Tommaso (*Suppl.*, q. 92, al 94, a. 3). I quali due atti ed oggetti sono ambi soprannaturali, così, che senza lume di gloria niun intelletto creato vi potrebbe pervenire, e, pervenendovi, bastano infinitamente a beatificarlo indipendentemente da qualunque visione esteriore. Terzo, poi viene la visione dei vestigi creati, cioè di quelle idee divine realizzate nei creati effetti del mondo esteriore, nel che ci pare potersi dire che sta propriamente il complemento della scienza iniziale, che abbiamo quaggiù, mentre in quelle altre sta la trasformazione della fede in visione. E questa scienza, che

divina essenza, e non lo è, se non in altra foggia ben diversa, parlando di quelli, che causano effetti esteriori; poichè quei primi atti sono dal principio all' ultimo loro termine *Dio*, cioè son atti, che si compiono dalla e nella divina essenza, gli altri, che si compiono *ad extra*, non sono Dio nel loro termine ultimo, ma sol nel principio. Quindi ci pare che, essendo già scabroso molto trattare con proprietà di cose tali in un discorso, in cui tutti i termini si riducono accuratamente a preciso senso, e si concatenano logicamente, come fanno S. Tommaso e gli scolastici, non sia poi senza pericolo il pigliarne qualche frase e gettarla come assioma, o come epifonema, senza limitarne il senso così nettamente da escluderne i molti falsi, che le parole possono suggerire. La mancanza di distinzione in questa idea, che ogni atto di Dio è Dio, credo che come porta ora oscurità e confusione nello spiegare la visione beatifica, la reca del pari nelle spiegazioni, che l' autore dà altrove dell' operazione della grazia, cosa analoga a quella, e di cui l' autore dice, che è *una comunicazione e percezione vera e reale*, *che Dio fa all'uomo di sè stesso*, chiamandola ancora un *sentimento di Dio*, *operazione arcana con cui Dio dà sè stesso all' uomo*, *ecc.*, come l' autore ne discorre nella *Fil. del Dir.*, v. 2, n. 672, 696, 697 e altrove.

quaggiù è naturale, rimane dessa pure in cielo talmente perfezionata e tutta sublimata, che diviene una parte anch' essa, sebbene accidentale, della visione beatifica, e riesce incomparabile con quella contemplazione della verità, che i filosofi pagani più spirituali seppero imaginarsi qual *summum bonum* del sapiente e apice della gnosi contemplativa (1). Il che tutto ci pare conforme alle idee di Sant'Agostino, che, parlando degli angeli, e avendone già supposta la creazione e l' ammissione alla visione di Dio, come a visione diurna, discorre poi della loro visione mattutina e vespertina, in cui vedono le ragioni e gli effetti esteriori dell' opera divina *ad extra* sia creatrice che redentrice; e quanto agli uomini beatificati e risuscitati, tiene conto persino della visione corporale (2).

Che se il modo rosminiano di spiegare il sommo bene e la somma felicità dell' uomo, così inseparabile dall' universo

(1) S. Tommaso (*Suppl.*, q. 92, alias 94, a. 1) dichiara in che cosa la visione beatifica e l' insegnamento della teologia cristiana si differenziino infinitamente da quanto discorsero i filosofi, che non potettero imaginare altra visione e felicità maggiore per l' uomo se non quella appunto d' intendere le sostanze separate dalla materia *secundum esse.* Crederei che Rosmini oltrepassi questo confine, e nella sua visione dell' universo in Dio, o di Dio nell' universo nobiliti quella contemplazione filosofica, recandola al grado della gloria e scienza accidentale dei beati, soprannaturale anch' essa, quale ce la fa conoscere la cristiana dottrina; ma ci pare che gli resti a far un passo, cioè a procedere alla visione di Dio stesso indipendentemente dal creato, intuizione, che è l' intima essenza della gloria e visione beatifica, senza della quale l'accidentale non ha sostegno, perchè sarebbe un vedere e non vedere Dio, un vederlo sì, ma come per obliquo. Il che riceve analoga applicazione alla carità dei beati, la quale nella teorica rosminiana dee piegare ad essere piuttosto un amore di gratitudine e di concupiscenza che non un amor puro di amicizia e di benevolenza, che non esclude già l'amor di gratitudine e di concupiscenza, ma lo sorpassa e lo nobilita.

(2) S. Agostino ci spiega la visione beatifica come quella in cui il beato vedrà Dio in tutti i modi escogitabili. *Ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero*, ecco la visione nelle sue imagini create; *videatur in se ipso*, ecco la visione della sua essenza proprio in lei, fatta astrazione da ogni imagine o vestigio creato; *videatur in caelo novo et in terra nova, atque in omni quae tunc fuerit creatura*, ecco la visione spirituale dei vestigi creati nella materia; *videatur et per corpora in omni corpore quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi,* ecco la visione anche corporale, per cui i beati risuscitati vedranno anche con gli occhi corporali in certo modo Dio nei vestigi suoi, cioè nella natura corporea (*De Civ. Dei*, l. 22. c. 29 in fine). Rosmini non distingue nè imagini, nè vestigi, nè visione corporale, nè spirituale, e omette il più essenziale costitutivo della visione beatifica, il veder Dio *sicuti est.* Quanto poi alla visione diurna mattutina e vespertina degli angeli, vedi S. Agostino (*De Civ. Dei,* l. XI, c. 29; *De Gen., ad litt.* l. II, c. 8).

Da tutte poi queste diverse maniere della cognizione dei beati, pare che abbiamo a raccogliere che la visione dell' essenza di Dio in sè stessa e delle divine persone, è il vero complemento ossia trasformazione della fede, la visione delle imagini e dei vestigi creati, e di tutto l' ordine dell' universo in loro è il complemento e la sublimazione della cognizione naturale, la visione dei tipi e delle ragioni dell' universo, cioè delle create cose in Dio o nel Verbo, è come una scienza mediana, che da un lato è affatto soprannaturale, perchè è un *quid* della visione beatifica, dall' altro sublima la cognizione naturale, e la fa perfetta col suo appagamento ultimo possibile.

creato, porge l' idea di naturalismo, meriterebbe anche osservazione ciò, che nell'universo stesso è veduto dai beati. Rosmini parla sempre dei *vestigi* della divina sapienza e bontà, Sant' Agostino (specialmente nei libri *De Trinitate*) e gli altri dottori dopo di lui distinguono le cose create così, che altre sono imagini di Dio, e queste sono le intelligenze create, altre ne sono semplici *vestigi*, e questi sono tutta la creatura materiale. Ora non è dubbio che la bellezza principale dell'universo, che si darà a vedere ai beati saranno, dopo la divina anima di Cristo, quella di Maria SS., gli angeli e le anime sante, in cui brilla perfetta a diversi gradi l' imagine di tutti gli attributi di sapienza e bontà di Dio, e non la natura materiale, in cui solo se ne riscontrano i vestigi. Ma, se rammentiamo che la sostanza spirituale creata veramente sussistente a imagine di Dio nell' uomo e nell'angelo, non si sa più qual sia nel sistema dell' ente ideale, ci apparirà forse il motivo, per cui Rosmini, per conosciuta o non conosciuta esigenza della sua teorica, è obbligato a preferire di parlare dei vestigi anzi che delle imagini create della divina sapienza e bontà, e a dirci ancora che i vestigi di sapienza e bontà sparsi nell' universo *sono l' universo* (678); il che, prendendo la parola *vestigi* nel suo senso preciso, vorrebbe dire che l' universo creato è la pura materia, poichè i vestigi non sono altro che materia, e le intelligenze sono imagini di Dio.

Checchè sien poi *quei vestigi*, ei dice, che *tutti raccolti nell' esemplare eterno, sono la parte di esso accessibile ai beati* (674), il che par ben altro che il consueto modo dei cattolici di dire che nel Verbo sta il tipo o l' esemplare del mondo; e di più ci dice che l' opera divina del mondo nel« l' esemplare e nel decreto eterno, che lo disegna, crean« dolo, altro non è che Dio stesso, la stessa divina faccia « (672), » che *l' universo nel suo fonte è la stessa essenza divina alla creatura comunicabile* (678). Ora di leggieri questo ci fa di nuovo traboccare nel panteismo, in quel panteismo, che Fénélon obbiettava, come vedemmo, al Malebranche, e che sta nel confondere il Verbo divino coll' universo. E tanto più che ciò che Fénélon additava come conseguenza delle dottrine del Malebranche, non però da lui insegnate, emerge assai esplicitamente dal senso letterale delle su citate parole del Rosmini, e il senso ne riesce ancora peggiore, se si ricorda la poca distinzione, che l'autore fa degli atti essenziali di Dio *ad intra* in quanto è, dall' atto, per cui crea fuori di sè, e se si considera ciò che quivi dice pure dell' *essenza divina quasi fluente* nelle menti create (677), con tutto ciò, che abbiam già veduto sopra. Del resto al naturalismo è, per così dire, naturalissimo il dive-

nir panteismo, ova si associino a quello le idee cristiane del soprannaturale e dell' infinito, senza fare diligenza a tenerle nettamente distinte (1).

Se avessimo ora spazio a riepilogare ciò, che finora siamo venuti notando sulle conseguenze del principio panteistico, che ci parve stare deposto nell' ente ideale e manifestarsi nelle dottrine rosminiane intorno a Dio creatore, all' universo, all' umanità, se avessimo spazio a tratteggiarne le somiglianze e le dissomiglianze colle dottrine eterodosse e cristia-

(1) Rosmini ripete (678) la solita frase che l' universo *in Dio è Dio*, ma come mai non si accorge che se questa è già una anfibologia, per lo meno, dove ciò dice dell' ente ideale, che in Dio è Dio, non è Dio, in noi, è peggio assai, parlando proprio dell' universo creato? E che la creatura è Dio in Dio? Almeno per parlare così bisognerebbe dire che è Dio in quanto non è creatura, cioè negare la proposizione posta; ma la teorica del Rosmini accenna a tutt' altro; accenna a parlare proprio dell' universo creato e non solo creabile, dell' universo non ideale soltanto, ma reale; lo dimostrano le ultime parole del su citato numero, in cui egli dice: « Il Dio, che vede il beato, non è « staccato dall' universo, ma a lui congiuntissimo come a suo principio, *di* « *cui* l' universo riceve di continuo l' essere, che egli ha e mantiene in per- « petuo » (notisi il *di cui*, parola significante assai, a meno che fosse un errore a vece di *da cui*, errore però se lo è, non indicato nella *errata corrige*) e poi in nota parla delle forme, che si cangiano nell' universo senza che nulla si annichili, parla dunque dell' universo reale, e di questo dice che in Dio è Dio, è la divina essenza, ecc.! Anzi disse più ancora che in cielo « vedremo « in Dio tutto il creato, *e ciò che vedrem sarà Dio!* (653) » È vero che altrove avverte che « l' universo è bensì la stessa essenza divina in quanto sta « in Dio come nella sua causa prima, ma in sè poi sarà sempre infinitamente « da Dio distante. » Ma queste son parole e non idee, poichè l' universo non è in Dio in quanto esiste ed è creato, se non nel senso relativo, in cui si dice tutto essere in Dio, e ciò che v' è in Dio di relativo all' universo non è 'universo, ma la onnipotenza d' idearlo e di farlo. Wicleffo, sottile idealista, dicendo che *ogni creatura è Dio in quanto stia in Dio secondo il suo essere intelligibile e in quanto è intesa da Dio* (senza omettere di dire altresì, che attualmente effettuata, è creatura distinta), pretendea di giustificare la sua conclusione, che *ogni creatura è Dio, e Dio è ogni creatura.* Proposizione questa condannata, da cui il Rosmini abborre; peccato che egli nondimeno adotti le premesse di Wicleffo. A chiarir le siffatte confusioni di parole e di idee vedasi come la ragioni contro Wicleffo il Valdense (*Doctrinale Fid. cath.* l. 1, c. 1).

Al postutto questi equivoci sulla essenza e grandezza dell' universo, sull' atto creatore divino e sul suo effetto reale esteriore, lasciano troppo il pericolo di cadere nel panteismo mitigato di coloro, che vogliono Dio personale essenzialmente creatore, ma non sanno poi come realmente distinguere Dio dalla creatura, l' esemplare dall' esemplato. Così, p. es., Cousin dicea, che *il carattere eminente di Dio essendo la forza creatrice, che non può passare all' atto, la creazione è necessaria; è non dal nulla, ma da Dio stesso,* onde ei vuole *l' univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le créé* (*Introd. à l'Hist. de la phil.,* 5ª lec.). Altrove dice pure: *Il n' y a pas plus de Dieu sans monde, que de monde sans Dieu.* Ed esprimendo la sua dottrina sul finito e l'infinito, sulla trinità fenomenale, sul Verbo tipo del mondo, egli non di meno avvertiva i suoi discepoli che la sua dottrina è *le fond même du christianisme*, che le accuse contro di quella *doivent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne.* Ma il Cousin fu discepolo di Hegel in persona e fondatore dell' eclettismo panteistico di Francia già da oltre vent' anni, e come mai Rosmini nel 1845 (che credo sia l'epoca della prima edizione della sua *Teodicea* intiera) non sentì il bisogno di parlar più preciso e netto il linguaggio delle scuole cristiane, poichè l' erroneità o il pericolo dello stravolgimento, che vi recavano i panteisti mitigati di Francia, era stato già dimostrato da tanti scrittori francesi e dallo stesso Gioberti nell' opuscolo, che scrisse sulle dottrine del Cousin e in molti luoghi delle opere sue?

ne, facile ne sarebbe il far sempre meglio vedere come questo idealismo e razionalismo si assomigli al razionalismo e idealismo di tutti i tempi, e più specialmente al moderno che non ne è se non una riproduzione più ampollosa (1). Il cosmo di Platone, come osserva lo Staudenmayer, non è altro che un' opera artistica, l' unione perfetta dell' arte e della scienza, in cui il demiurgo cerca ed ama il bello ideale; il mondo di Rosmini è egli altra cosa che una bellezza ideale, anzichè una bontà reale? Dio, che ama l' idealità delle cose, anzichè le loro realtà soggettive, può egli dirsi in tutta verità che operi proprio per fare il bene di esseri reali, e non anzi il bello, di cui si compiace egli stesso nel suo ideale? Ideale, in cui per conseguenza il male reale, cioè soggettivo, entra in calcolo come il bene, perchè quest'antitesi non guasta l' idealità sua. Ma non è egli vero che a questo modo sen va in fumo anche la tesi stessa dell' ottimismo del mondo, propugnata dal Rosmini, poichè non avremo più che

(1) Maret ci riferisce un passo del Reynaud, che, sebbene panteista, espose assai bene la differenza capitale del principio creativo razionalisticamente supposto nella filosofia pagana la più sublime, e di quello dommaticamente ritenuto e razionalmente usufruttato dalla filosofia cristiana; e ciò vale a facilitare poi il giudizio di tutte le parodie, che i moderni fanno d'entrambe queste filosofie. « Dio conosce perfettamente la propria vita. A questa perfetta « cognizione, che egli ha di sè stesso, indipendentemente da ogni esistenza « esteriore, si riferisce essenzialmente il Verbo cattolico differente soprattutto, « a quanto sembra, da quello dei platonici in ciò che quest' ultimo si riduce « al modello ideale dell' universo nello spirito di Dio, nè si stacca con tanta « indipendenza quanto l' altro dalle cose create. Il Verbo considerato nella « creazione non è che una faccia secondaria del Verbo, veduto nel suo prin- « cipio stesso, cioè del Verbo necessario, consustanziale, eterno..... La con- « siderazione della creazione in Dio non ha dunque luogo nella teologia, se « non dopo la considerazione primordiale di Dio in Dio. Benchè d'un carat- « tere più semplice, perchè si tratta di ciò, che *è voluto da Dio*, e non di « ciò, che *è necessario in Dio*, questa considerazione secondaria è pure in- « finita. » Infinito però che il Reynaud a quel luogo distingue bene dal *vero infinito, a cui l' infinito del mondo non si accosta* (V. Maret, *Saggio*, c. 2 verso il fine in nota). Questo tratto indica assai bene ciò, che la teologia o la filosofia cristiana intende, quando insegna che Dio è la causa e la vita dell' universo, che lo creò per mezzo del Verbo, ma lo creò solo, perchè lo volle, e quando spiega la fede dei mortali e la visione beatifica dei comprensori congiunti, ma infinitamente distinti da Dio. Ci verrà poi forse altrove occasione di indicare l' influenza, che hanno potuto avere sulle dottrine della *Teodicea* rosminiana quelle del Lamennais nel suo *Esquisse d'une philosophie*, che venne in luce nel 1840. Un breve saggio ne porge il citato Mancini (*Elem. di Fil.*, t. 2; *Teol. nat.* c. 6, § 843 e seg.). Dico influenza, perchè lo scrittore francese in tale opera si chiarisce apertamente panteista, come lo dimostra il Mancini su citato (*Elem. di Fil.* v. 2; *Teol. nat.*, c. 6), e più ampiamente il Gioberti (*Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais;* Turin 1846). Meglio poi di tutti lo dimostrò egli stesso, riassumendo il suo sistema ontologico in questa sentenza: *En un mot l' être la substance subsiste sous deux modes : l' un absolu et nécessaire, qui est Dieu, l'autre contingent et relatif, qui est la créature;* e negando schiettamente *la creazione dal nulla* (*Esquisse*, p. 2ª, c. 1). Eppure Rosmini non tempera dal suo entusiasmo pel miserabile sofista francese, e, anche dopo la sua caduta, ei lo appella ancora *un valentuomo* (*Teod.*, 332), anzi un *uomo dominato da un gran pensiero, che il solleva sopra tutte le particolarità*, aggiugnendo che *un sentimento cattolico, che ha qualche cosa di straordinario, si trasfonde in tutte le sue parole* (*Delle Cinque Piaghe*, c. 3 verso il fine, p. 118). Non è quindi meraviglia se, censurandone in parte le dottrine, le abbia in parte adottate, tentando di correggerle.

un ottimismo ideale utopistico contrastato dalla realtà? Non dovrà piuttosto dirsi che non è sommo il bene complessivo, ed ottimo quell' ideale, in cui il male si comprende, anzi si comprende come mezzo? Non si dovrà almen dire che in quell' ideale *sunt bona mixta malis?* Anzi, poichè la teorica del Rosmini sul disamore di Dio per la realtà degli enti individui ci obbligò già a conchiudere che Dio non ha dunque più ragione, nè motivo di far nulla di reale contingente, non dovremo, per esser coerenti a tale filosofia della creazione, seppellire con Hegel e colla sua scuola nel nullismo eterno tutta la cosmogonia e l' opera esteriore?

Lo scopo poi del razionalismo superbo e sofistico fu sempre quello di sublimare oltre i confini o l' umanità in complesso, o gl' individui di lei; e lo Staudenmayer osserva che l' illusione diabolica dell' *Eritis sicut Dii* si riprodusse in tutti i sistemi religiosi e filosofici dei pagani intorno all' apoteosi dell' uomo e alla gelosia degli Dei. Parlando noi soltanto di sistemi filosofici, troviamo che di tutte le antiche siffatte apoteosi la massima, e che parve la più dignitosa, fu quella degli stoici, che insegnavano ad amar la virtù come perfezionamento del proprio essere, e insegnavano che il sentimento della propria dignità basta al savio in mezzo ai dolori e ai mali, che gli piombano addosso, sotto al reggime di un Dio panteista e fatalista, di cui alcuni di essi empiamente sfidavano le ire, ritenendolo inutile alla loro felicità e incapace di renderli infelici. Il savio-stoico basta a sè stesso, era questa l' illusoria apoteosi dell' *Io;* e quelle ben maggiori, che la moderna filosofia fa dell' *Io* soggettivo, o dell' umanità ideale, non sono elleno frutto sempre della stessa radice? Ora il Rosmini, che vien cercando nell' umanità *ragioni* di quell' esaltamento di lei, che la fede ci rivela essere però un mero dono di Dio, buono e libero, padrone dei suoi doni, non può dirsi anch' esso sotto il fascino di quell' orgogliosa illusione umanitaria?

Sarebbe certamente inutile l' aspettarsi che i miscredenti e gli umanitarii moderni ponessero il fine ultimo dell' universo e dell' umanità nella gloria di Dio, e ponessero il sommo bene dell' uomo personificato nel godere di questa, anzichè di sè stesso e della propria felicità. Come potrebbero costoro dire che l' Idea, l' Essenza assoluta, la divinità, la ragione, cose tutte da essi supposte impersonali, cercano la propria gloria nel manifestarsi? Come potrebbero dire che Dio, qual essi l' intendono, sia il sommo bene e la felicità suprema dell' uomo? Niuno di costoro può porre, nè pone l' ultimo fine dell' uomo nel contemplar Dio; anzi, secondo ciò, che osserva lo Sthäl (*Stor. della Fil. del dir.* l. 5. sez. 4, p. 571), pei moderni filosofanti e teologizzanti *il*

bene supremo non è Dio come persona superiore al mondo, nè la personale unione con Dio. Non lo è in questo mondo, nè in senso etico, nè in senso religioso; nè costoro pensano che in un altro mondo lo possa mai divenire. Costoro pongono l'ultimo fine d'ogni cosa nell'indefinibile *compimento della ragione demiurgica*, o, come altri dicono un poco più deisticamente, *nel compimento dell' intenzione del Creatore;* e il fine dell'uomo nell'essere distrutto e assorbito nel Tutto, ovvero nell'essere perfezionato, non sanno dire come, ad onore dell'umanità ideale. Rosmini dice bensì cattolicamente, che Dio creò l'universo a gloria sua, che il fine dell'uomo è godere di Dio nella visione beatifica; ma il modo, in cui spiega il fine ultimo, sembra ridursi alla glorificazione dell'essere ideale nell'essenza umana, alla felicità degli eletti nella visione beatifica, anzichè alla gloria di Dio propriamente detta. Ciò apparisce dal complesso delle citate sue teoriche, e più ancora dal ripetere, che fa espressamente in più luoghi per massima, che *il fine dell' universo* (cioè di *tutto* ciò, che Dio fece e fa *ad extra*) *consiste nella visione beante* (*Teod.* 677 e seg.). Ora non evvi anche in questo una transazione fra le idee cattoliche e quelle degli umanitarii, transazione già tentata ancor più infelicemente da altri cattolici novatori (1)?

E la stessa foggia singolare della visione beatifica, che Rosmini ci descrisse, non ha essa pure aperta relazione colle idee dei filosofi moderni, sebbene non possiamo certo aspettarci da costoro, che non credono nè ad inferno, nè a pa-

(1) Se il fine dell'universo consiste nella visione beatifica, quello non è più dunque la manifestazione dei divini attributi, nè la gloria, che Dio ottiene anche dalle parti dell'universo non capaci di visione beante, e dai reprobi, che servono per necessità alla gloria divina. Vero è che Rosmini vorrebbe far comparire queste *parti non finali dell' universo*, come ei dice, quali mezzi necessarii alla visione beante delle parti *finali* (degli eletti), e la visione di questi vorrebbe presentare come gloriosa manifestazione dei divini attributi; ma tale gloria risulterebbe a Dio sol per indiretto, e parzialmente; sarebbe il fine degli eletti e non di tutto l'universo. Dopo di aver detto che Dio è obbligato, operando *ad extra,* di cercare *la massima sua gloria*, si viene con questo a mutare il fine universale delle sue opere, facendolo consistere ben più nella gloria e felicità della creatura (e anzi dell'essenza umana e di pochi individui), che non nella gloria divina. Per verità Hermes fu in questo molto più esplicito, poichè insegnò che *la ragione movente o l'ultimo compiuto fine di Dio,* nelle sue opere esteriori, *è la felicità della creatura razionale;* egli insistè tanto, come già accennammo, per fare Dio disinteressato appieno, che insegnò, che *la ragione rigetta questo fine* (della gloria di Dio) *e la rivelazione in nessun luogo lo afferma*, e che da entrambe queste si dimostra essere l'ultimo fine di Dio posto *nella felicità degli uomini, senza nessuna relazione assolutamente universale a qual che siasi altra cosa.* Il Perrone gli obbietta che dunque *Dio potè volere qualche cosa creata e finita per sè stessa senza ordinarla e riferirla a sè.* Dal che poi nascono altri molti errori (V. *Riflessioni sul metodo di Hermes* a. 1.). Per isfuggire a queste conseguenze bisogna che il Rosmini conceda che non è fine dell'universo e di tutto ciò, che Dio fa, se non impropriamente e indirettamente la visione beatifica, ma che il solo ultimo fine di tutto è la gloria di Dio e di Cristo.

radiso, che ce ne parlino espressamente? Secondo lo Schelling, *l' assoluto è sempre invisibile* nella sua forma prima, è visibile solo nella natura, che è la sua forma seconda. Lo stesso dicasi dell' idea di Hegel e di altri simili enti. Leroux, che traduce questa idea in termini fantastici, dice pure che ciò che egli chiama *il primo cielo*, *il cielo assoluto, permanente, Dio, l' invisibile, l' eterno, l' infinito, non si mostrerà mai a veruna creatura* (*De l' Hum.*, t. 1). Il Dio *inaccessibile, in parte nascosto* anche ai beati, del Rosmini, non manca di qualche relazione con quelli. Le manifestazioni finite, in cui si delineano l' assoluto, l' idea, il Dio, ecc. di quei sofisti sono la natura, il cosmo, l' universo, e costoro chiamano anche talvolta creazione il complesso e la successione di tali manifestazioni. « La quale creazione, secondo « gli egeliani, non è che una rivelazione dell' idea, che si « manifesta e si concretizza; rivelazione, che non è un atto « di Dio isolato nel tempo, rivelazione continua (Maret, c. « 4, verso il fine); » rivelazione però che, secondo lo Schelling, sembra dover far luogo ad uno stato permanente poi d' identità nell' assoluto. Rosmini, che tanto inculca la necessità dell' universo creato, perchè sia possibile la visione beatifica, non come mezzo ad arrivarvi, ma come mezzo a goderne, e che nel vederne l' essenza intelligibile in fonte e le sue rivelazioni, pone il sempiterno argomento delle lodi, che i beati innalzano al Creatore, e il compimento della loro felicità (*Teod.*, 674, 698), non si accosta egli in ciò più a quelle che non alle cristiane dottrine? (1) Tutti coloro, e specialmente Leroux, dicono indivisibile il mondo da Dio, non come il sanno tutti i cattolici, per quanto nulla di creato sussiste fuori di lui e senza di lui, ma per una certa compenetrazione e necessità tutta panteistica, per cui coloro non parlano che impropriamente di esseri finiti, e fanno inutili sforzi a separare il finito dall'infinito, e gli esseri diversi tra loro: *Dieu ne se manifeste pas hors du monde, et notre vie n'est pas séparé de celle des autres creatures. Ne separez pas Dieu, et vous, et les autres creatures* (*De l' Hum.*, t. 1, p. 162, 167); ed a tale proposito ricordisi altresì la dottrina di Leroux sulla solidarietà, sulla palingenesia umanitaria e sull'*uomo umanità*, del che parlammo, ove davamo un saggio delle dottrine di questo sofista. Ora può egli darsi che niun sussidio sia venuto al Rosmini da tali concetti in quelle sue teoriche sulle due risurrezioni, sulla comunicazione degli uomini colla persona e natura divina ed umana

(1) Il fine dell'universo *è la visione beante,* come vedevamo or ora, il mezzo della visione beante è l' universo; siam dunque sempre nell'universo creato, e la pura gloria di Dio e di Cristo non è più nemmeno il vero termine beatificante del beato.

di Cristo, e sulla comunicazione delle anime separate alla carne di Cristo, e altre simili non difficili a ricordare?

In tutte queste cose a noi sembra che la somiglianza dell'oscurissimo concetto dell'ente ideale con tutti quegli esseri metafisici, ossia chimerici, che i moderni su cennati pigliano per loro protofilosofico, sia manifesta, e che manifesta sia pure la somiglianza nel modo rosminiano di delineare la virtù natia, gli evolgimenti e la concretizzazione del suo ente ideale nel contingente coi modi per cui i Tedeschi, attribuendo ai loro esseri chimerici una potenza, che sembra infinita e sovrumana, la ritengono non di meno inattiva, nè capace di operar se non con forza istintiva, nè di rivelarsi all'intelletto, se non come *essere e forma* obbiettiva. Le quali idee vaghe e sterili, essendo contrarie al concetto cristiano dell'infinito reale sussistente e vivente (Dio), che si rivela come causa viva, volente, e libera e come fine di tutto il contingente, rimase, a parer nostro, deluso il desiderio del Rosmini (che noi non diciamo non lodevole, sebbene impossibile a conseguire) di correggere quelle speculazioni dei sofisti eterodossi, radicalmente infette dal vizio il più incurabile, qual è l'idealismo panteistico, e di conciliarle colla scienza cristiana; ed anzi la comunanza dei principii eterocliti ha fornito al Rosmini una tela, sulla quale gli è assai più difficile il ricamare la dommatica cattolica, che non sia stato a quelli il ricamare e rabescare sulle loro i miti e le dottrine delle religioni e delle filosofie d'ogni genere, acconciandole a talento come è libero a chi non ha fede che a sè stesso e godesi in tutta la sua pienezza la licenza di pensare, cioè di errare (1). Libertà, che non possiede il cattolico, che non può emanciparsi nè dalla fede, nè dalla ragione, nè dalla logica, senza veder presto il disordine del suo sistema, perchè i dommi cristiani e le verità certe della filosofia, quando specialmente si fondano anche sulla rivelazione, dànno concetti netti, precisi, severi, che si risentono subito della menoma alterazione, del menomo appannamento, e non accettano verun compenso. Dico compenso, perchè certissimi che la mente dell'autore è, e non può essere meno che alienissima dagli assurdi errori dei moderni, dobbiamo nondimeno ritenere che la mistura della verità all'errore non farebbe buono il sistema. E nemmeno basta il contrapporre una verità lucida e certa ad una

(1) « Si fa chiaro che una dottrina religiosa cristiana, la quale è messa e « come incastrata a suo luogo in un sistema filosofico, che la contraddice, « non può essere assolutamente la pura e vera dottrina. » Così Federico Sthäl, parlando del teologo protestante Schleiermacher, di cui dice che spesso contraddisse ai suoi principii filosofici per *sentimento profondo di certi fatti fondamentali del cristianesimo, come la redenzione per mezzo del Salvatore*, e che nondimeno *alterò nella sua dommatica la luce e l'energia del contenuto della fede cristiana* (*Stor. della filos. del Diritto*, p. 588).

idea oscura e fallace, che poco a poco conduce la mente all' errore contrario, specialmente se questa è l' idea usufruttata nel raziocinio, e l' altra è menzionata piuttosto a spiegare quale sia la volontà dell' autore, che non a fondare il suo processo logico, processo indipendente poi dal volere. Non basta dire p. e., che l' ente ideale in Dio è Dio, non lo è in noi, che il mondo non è eterno, che il finito è sempre distinto dall' infinito, ecc., se poi la mente non trova l' appoggio dei concetti a queste formole di parole.

Noi non ci arroghiamo punto di sentenziare, anzi non ci sfugge che fra i passi dell' autore, che abbiamo riferiti, altri potrebbero dare materia a critiche, che non abbiamo nemmen potuto accennare, altri possono ricevere un senso giusto considerandoli isolatamente, o in relazione ai luoghi, in cui il pio autore espone le verità di fede o di ragione comune, ma è necessario vedere se possono averlo poi nel complesso del sistema intiero. Al quale, per quanto a noi sembra, si potrebbe non senza qualche ragione applicare ciò, che Maret dice del sistema egheliano, e che in generale corre per tutti i sistemi della filosofia odierna, che cioè: « La sua base è « l' unità; l' essenza una, l' essere assoluto, l' idea, la nozione « sono sinonimi nel linguaggio filosofico. » L' ente ideale, cioè l' idea, non è appunto quel centro d' unità, che si termina in Dio, e in noi, e in tutte cose, da cui parte il Rosmini? « Il sistema, segue Maret, consiste nella legge, che unisce « fra loro le modificazioni di tale entità, perchè in virtù del « moto, che le è proprio, questa unità, uscendo dal suo ri- « poso assoluto, passa per un certo numero di trasformazioni « e di limiti, ma rimane sempre identica (*Saggio*, c. 4). » Ora non si è appunto quell' essere ideale, che realizzato pienamente e *ab eterno* in Dio esce a realizzarsi, colle leggi formolate dal Rosmini, in quelle sue limitazioni, e che potrebbero anche dirsi trasformazioni, che sono le cose finite? L' universo delle intelligenze è desso pel Rosmini nient' altro che l' essere ideale variamente limitato, determinato e realizzato con leggi, di cui ei crede di conoscere il codice? Certamente non vi può essere fra il filosofo eterodosso e i suoi interpreti eclettici e il pio autore italiano parità, ma la analogia nel principio, nel processo e nelle spiegazioni pare innegabile per quanto valore si dia ai correttivi e rabberciativi.

Noi sappiamo del resto quanto siano scabrose in particolar modo le quistioni precipue, in cui si aggira la *Teodicea* rosminiana, e quanti cattolici autori abbiano incontrata, per voler sottilizzare o novare, la disgrazia di usare locuzioni irreprensibili e di sembrar tuttavia meno esatti; onde noi, lungi dall' accusare, abbassiamo il nostro giudizio in tutte quelle cose, in cui la sottigliezza del discorrere filosofico non

ripugna evidentemente alla dottrina o al linguaggio della Chiesa. Nondimeno crediamo opportuno di ricordare la insigne modestia di Agostino, che, disputando appunto di queste cose ed esponendo i dubbii e pericoli di certe locuzioni e affermazioni intorno all'origine del mondo, al principiar del tempo, e all' atto creativo, termina con acquietarsi nelle formole solite della fede per timore di *affermare ciò che non sa*, ed esorta i lettori a temperarsi dalle quistioni e dalle affermazioni, che possono indurre pericolo di credere coeterna a Dio la creatura. *Haec ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui legunt videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur, potiusque intelligant quam sit apostolo obtemperandum praecipienti..... non plus sapere quam oportet sapere, etc.* (*De Civ. Dei*, l. 12, c. 14, 15). La quale riserbatezza ancor più sarebbe degna nelle quistioni, in cui il Rosmini sembra oltrepassare d' assai non solo ciò, che i teologi cristiani, ma ciò ancora che i filosofi, come Malebranche e Leibnitz, andarono congetturando sull' ordine, sulla convenienza delle parti, sul governo e sull'ottimismo finale dell' universo, e traccia sì duramente la necessità del male, la necessità di certe leggi, che impone a Dio, ed espone idee e formole, in diversi punti, evidentemente poco concordi col linguaggio e colle nozioni, che ne dànno la cristiana dottrina e le S. Scritture, cercando di accomodare al proprio sistema e di piegare con interpretazioni inaccettabili il senso letterale dei sacri testi, vizio di cui fu rimproverato anche il Malebranche dal Fénélon (1).

S. Agostino stesso diceva di Origene: *Plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse primum quam hoc esset contrarium Scripturae, huius tantae auctoritatis intentioni quae per omnia opera Dei subiungens,* et vidit Deus quia bonum est, *completisque omnibus inferens:* et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce valde bona, *nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset tantummodo naturis*

(1) Il Fénélon indicava in massima la trista conseguenza di siffatta licenza d'interpetrazioni e accomodazioni. « L'autore, dicea egli, non previde che per « tal modo ei s'impegnava ad autorizzare il principio dei sociniani contro i « nostri misteri (*Réfutation*, c. 19). » Ora che tanto strapazzo si fa dai mitologi e dai razionalisti neo-cristiani delle verità scritturali e tradizionali del cristianesimo, il riguardo nel trattarne vuol essere tanto più dilicato; la filosofia d'un cattolico dee, come dice ivi lo stesso Fénélon, *parlare con naturalezza come la Scrittura;* darne la *spiegazione semplice, naturale, precisa e lètterale*, come fecero i Ss. Padri filosofando, come fa la Chiesa, che *piena dello spirito delle S. Scritture*, *ne parlò sempre il linguaggio stesso nelle sue istruzioni e nelle sue preghiere.* Ai *meditativi oscuri* questa regola dà il Fénélon per metterli in guardia da quella *scienza* eterogenea (du déhors) che i Ss. Padri riguardarono sempre come sospetta alla Chiesa, e profana.

bonis esset mundus ornatus et plenus; et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae naturae ordinem servet, nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit; quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet (*Ib.*, l. 11. c. 23). Nella semplicità di queste parole il grande Agostino scolpiva le verità capitali, a cui elucidare mirar debbono tutte le teodicee filosofiche o teologiche, e tutti i sistemi sulla produzione e governo del mondo. Dio buono, che vuol far del bene, non ha uopo, nè potenza di migliorare sè stesso, egli ebbe dunque per fine del suo operare non l' ottimo ideale, ma il bene delle intelligenti creature reali. Per primo atto di bontà le trasse dal nulla, e tutte e singole le ordinò al loro bene sommo, dotandole di libertà, acciò ne fosse loro glorioso il conquisto, e a sè certa la gloria della volontà munifica e santa, comunque quelle usassero dei suoi doni. Ecco dunque sin da principio due vie, per cui Dio, quasi seguitando indifferente la creatura libera, è non di meno certo di conseguire il suo fine ultimo, cioè di fare cose buone e a sè stesso gloriose. Se niuna creatura avesse commesso il male, l' ordine primiero avrebbe brillato per la intemeratezza della disposizione, in cui uscì buono e bello dalle mani di Dio, senza traccia di male; e la produzione ordinata degli esseri e i loro sviluppi e perfezionamenti v'avrebbero manifestato sempre più splendida la bontà e sapienza divina. Peccarono molte creature, e Dio le riordinò con sovrabbondanza di grazia ai docili e penitenti, con severità di giustizia verso i ribelli e caparbii, epperò la deformità del peccatore non deforma l' universo, *al modo che il nero posto a suo sito non deforma la pittura;* il che però non vuol già dire che senza nero non possa esistere bellezza di pittura, e che fosse fin da principio meno bello o men capace di sommità di perfezione quel disegno, che, fatto tutto di man di Dio, non potea aver quel nero, che la creatura sola vi mette come una macchia, e Dio corregge come un valente pittore gli sconci dell' apprendista ritocca, acciò valgano quali ombre. Che se è misterioso poi il modo, per la preferenza data in Cristo e Maria all'umana sull' angelica natura, è pur questa la più sublime dimostrazione della sapienza e bontà infinitamente libera di Dio, che però con ciò non diede veruna supremazia all' umanità ideale, nè raumiliò l' angelica natura, ma beneficò angeli e uomini, allietò cielo e terra; bensì umiliò Lucifero solo e i suoi con quella compiuta sconfitta, che gli angeli aveano iniziata nella prima.

loro battaglia con lui, vinta però in sola virtù del Verbo, e che il Verbo compì in sua persona, poichè niuna creatura pura era da tanto. E così il Verbo vinse prima per mezzo degli angeli, e poi da sè stesso armato dell' umana natura a sè congiunta, acciò per entrambi il superbo fosse atterrato. Nel che nondimeno fu serbata all'angelica natura la sua superiorità di eccellenza sugli uomini puri, perchè non solo fu la prima a vincere, ma ancora perchè vinse senza ferita, serbando negli angeli buoni quell'eccellenza sublimissima della originale giustizia, dalla quale scadde tutta la razza d'Adamo, fuorchè in quei due esseri ineffabili, Cristo e Maria, di cui uno per l'unione teandrica è uomo sì, ma anche Dio, l'altra per dignità divina non può non essere il fastigio dell' universo creato, la prima di tutte le creature pure; esseri incomparabili perciò alle creature tutte, fatte e ordinate a lor gloria, e non viceversa.

Il lettore poi avvertirà facilmente che nel trattare le cose suddette abbiam spesso dovuto sembrare contraddittorii a noi stessi, poichè, se per la teorica dell' ente ideale, esposta sopra, ci parve togliersi l' esistenza degli spiriti creati intelligenti, o almeno sottoporsi Dio a leggi fatali nella produzione o ordinamento della creatura, a che parlare di mondo morale e del suo governo, del bene e del male degli esseri, e dei progressi della umanità? Se, prescindendo da quella difficoltà radicale, si desse non di meno l'ipotesi della sussistenza delle intelligenze create, ma gl' individui gli esseri reali finissero per idealizzarsi in un misticismo panteistico, qual sarebbe quello, in cui Dio diviene la forma reale dell' intelletto, e la umanità di Cristo quella di tutte le anime beate, come abbiamo potuto sospettare poi, a che parlare di visione beatifica, di universo, di naturalismo, dove non si distinguono più natura, nè sopra natura, nè gli intuenti, nè gli intuibili, nè i beatificabili singoli? Così la potremmo discorrere per molte delle cose, di cui abbiamo trattato, e per quelle che diremo, poichè il panteismo, sia ideale, sia reale, se si dimostra in principio d' un sistema, rende inutile il discorrere più delle sue parti e di nulla, che riguardi essere o relazioni di esseri particolari. Ma noi non possiamo certo stare così ristretti a quel solo punto capitale, perchè seguiamo il corso di un naviglio, che sebbene sembri talvolta affrontare rischiosamente il flutto delle ondeggianti dottrine del secolo, ha però l'àncora della fede e un nocchiero, che non perde di vista la bussola di lei e della filosofia cristiana, per quanto disagio le verità loro sembrino talvolta fargli o patirne, nel corso di sue peregrinazioni e giravolte nel mondo delle idee. Ciò fa che dobbiamo ancora discendere a vedere l' ente ideale quale fonte della morale soggettiva e di tutta la scienza del diritto.

CAPITOLO XII.

PERVERSIONE PROFONDA CHE LA SOFISTICA MODERNA FECE DEL PRINCIPIO DELLA MORALITÀ IN GENERALE. MODO ROSMINIANO DI CONCEPIRE L'ESSERE IDEALE MORALE E IL SUO VALORE LEGISLATIVO.

Ai panteisti tanto è facile trovare o dimostrare la morale, quanto ai matematici la quadratura del circolo. Quindi le religioni e le filosofie panteistiche furono o riuscirono sempre le più laide e sfrenate. E quanto ai panteisti moderni, sebbene per riscattarsi dall' obbrobrio dei sensisti e dei materialisti del secolo passato, abbiano cercato di dare a tutta la loro sofistica una qualche aria di spiritualismo e di decenza, non vi riuscirono però altrimenti che in apparenza, poichè loro fecero sempre difetto quei principii posticci, empirici o falsi, coi quali tentarono di fabbricarsi dei sistemi morali senza Dio, nè ius divino, nè vera divina sanzione. Ricorderemo ciò, che abbiamo accennato sopra (P. 1, c. 5) di Kant, loro gran corifeo, il quale, vedendo che la sua ragione teorica non serviva a verun uso nella vita positiva, ricorse alla ragione pratica per trovarvi un imperativo regolatore delle azioni e del libero arbitrio conformemente alle idee di dovere e di diritto. La quale ragione pratica la pose in certe cognizioni pratiche *a priori*, che determinano per noi non *quel che è, ma quello che deve essere,* e formano *la legge morale*, la cui forza *è autonoma*, e non piega il soggetto alla obbedienza col pensiero di un essere e di una autorità o forza superiore, non col timore del male o colla speranza della felicità, ma *col puro rispetto a quella legge;* sicchè al trar dei conti quella legge non è che una astrazione, una vana tendenza al sommo bene, che non sa nè additare dove sia, nè dimostrare quale sia, nè per quali passi vi si giunga, e diviene poi un empirismo nella parte, in cui si tolgono per regola della vita reale, positiva, esterna quei precetti di ragione pratica, che si formolano nella così detta ragione giuridica, cioè nelle leggi positive, religiose o sociali (V. Tenneman, v. 2, § 362). Così dichiarata da Kant la ragione autonoma, cioè *legislatrice a sè medesima, dipendente dalle sole sue proprie leggi*, le scuole tedesche entrarono in questa rotaia, e quindi Fichte non considera il dovere se non come *una legge che l'*Io *impone a sè stesso, e questa legge consiste a rispettare il diritto altrui.* Per Hegel *la moralità è un' armonia dell' uomo colla natura, e la volontà è in morale fine a sè stessa o legge di moralità.* Quanto a Schelling, egli dice che *se Dio esiste, esiste subito per conseguenza un mondo morale*, ma soggiunge

che la virtù è uno stato, nel quale l'anima si conforma non alla legge posta fuori di lei, ma bensì come ad una necessità interna della natura sua (V. Maret, *Saggio,* c. 4 verso il fine ; e Tenneman , vol. 2, §§ 395, 400, 414 colla *nota* del Poli). Tutti poi pongono come condizione assoluta e intrinseca di tale legge nell' uomo la nozione di libertà , cioè « di quella energia, come la spiega Fichte (Tenneman. § 395), assoluta, indipendente, sulla quale l' *io* fonda l' idea « della sua personalità libera , » sicchè tutta la moralità e la legge non può essere altro che lo sviluppo incondizionato ed energico di quell'*io*. Nè esso può conoscere superiori, poichè , secondo codesti filosofi , il Dio vero e personificato è l' uomo, e non ce n' è altro; epperò tutti sono necessitati a conchiuderne una perfetta eguaglianza fra gli enti morali (cioè fra gli uomini, chè essi non ne conoscono altri), e a fondare tutte le diverse forme di leggi sull' eguaglianza e sulla libertà.

Per la qual cosa costoro ove vogliano poi cercare qualche limitazione nell' esercizio della virtù egoistica primigenia, consistente nel seguire quella legge , ossia istinto di libertà e volontà propria, la limitazione pratica necessaria fra gli individui associati, la debbono cavare dal sentimento di fraternità e di coesistenza, *dal rispettare il diritto altrui*. In tali sistemi, se fosse un solo uomo al mondo, costui potrebbe fare tutto ciò , che la sua libertà, indipendenza, volontà gli suggerirebbe; trovando altri *io*, cioè altri uomini, dee rispettare i diritti di quelli, che hanno lo stesso motivo che il suo. È questa , cred' io, in poche parole la metafisica di tutto il diritto morale dei Tedeschi e dei loro seguaci Francesi , fra cui non vuolsi obbliare Leroux, grande espositore del diritto equalitario e di fratellanza umanitaria (*De l'Hum.*, t. 1). La sfrenatezza della licenza, di già posta in teorica da Rousseau, l' odio dello stato e dei freni sociali , la radicale condanna dell' autorità, il caos del diritto arbitrario o dell' associazione libera, cioè dell' anarchia prudhoniana, dee essere il risultato logico di tali sistemi morali, in cui il comunismo più sozzo trova una speculativa razionalissima per suo conto. Ed a questo in particolare Hegel apre ancor più largo lo spazio, insegnando che « la libertà dell' uomo consiste essenzialmente « in ciò, che può appropriarsi il mondo obbiettivo ad essa « opposto, e ubbidire alle leggi a lui innate, perchè lo vuo- « le (Tenneman, *Ib.*, § 414). » Non ostante la ruinosità di tali fondamenti, costoro cercarono di trattare di legge morale, di diritto individuale e sociale, civile e religioso, quando pur aveano tolto alla legge la sua nozione di legame e di obbligazione, alla obbligazione ogni reale sanzione interna od esterna (1).

(1) V. il su citato Sthäl, *Storia della Filos. del Dir.* lib. 5, in cui dimostra a che punto di nullismo sia addivenuta la filosofia speculativa del diritto fra

La prima condizione però, a cui ne trattarono, fu quella di eliminare ogni idea di soggezione ad un essere superiore, a Dio, e ogni supposizione d' un giure divino precettivo, l' etica di costoro non dovea essere che l' artifizioso sviluppo dell' autonomia umana. La seconda cognizione si fu che quelli, che pur concedettero esistere qualche bontà oggettiva in qualche principio o norma morale scientificamente inventata o empiricamente praticata nei tempi addietro dagli uomini, si unirono però a condannare o almeno considerare come deficiente o falsa la morale del Vangelo e la carità cristiana. Ne abbiamo detto altrove, qui basta ad esempio citare il Leroux, che in mezzo a qualche elogio a *Confucio* e a *Gesù Cristo* enumera i difetti della carità cristiana, in cui vede: « 1° L' *io*, la libertà umana, abbandonata; l' egoismo « necessario e santo, disdegnato, calpestato; la natura, sprez« zata, violata; 2° l' *io*, ossia la libertà umana volta diret« tamente verso Dio, e l' essere finito aspirante a non altro « che ad amare l' infinito; 3° il *non io*, ossia il simile, di« sdegnato nella carità stessa, amato soltanto in apparenza « e per una sorta di finzione, in vista di Dio unico amore « dei cristiani (*De l' Humanité*, t. 1). »

Gli eclettici, col loro patriarca Cousin, non batterono altra via, ed entrarono anzi più avanti a dare formole in apparenza più mitigate e meno nubilose, ma in sostanza non meno infette di moralità fatalistica o indipendente, autonoma, puramente individuale. « La spontanéité est la forme éminente « de la liberté de Dieu, » e quanto alla moralità umana ecco ciò che ne dice: Spontanés ou volontaires, tous les « actes personnels ont cela de commun qu' ils se rapportent « immédiatement á une cause, qui a son point de départ « uniquement en elle-meme, c' est-à-dire qu' ils sont libres, « telle est la notion propre de la liberté...... L' idée fonda« mentale de la liberté est celle d' une puissance qui, sous « quelque forme qu' elle agisse, n' agit que par une énergie « qui lui est prope (*Fragm. Phil.* t. 1, p. 68, 70). » Abbiam veduto sopra (p. 1, c. 6, e p. 2, c. 3) alcune cose della supremazia, che quella scuola diede alla ragione individuale facendone l' autorità suprema, e del partito, che ne trassero i suoi discepoli, che dalle cattedre di tutti i gradi della sco-

i moderni Tedeschi, ed attesta che *in Hegel e nei suoi predecessori è distrutta la più intima essenza dell'etica, poiché non è più qualità della volontà e nella volontà, nè ha più verun significato morale.* Ond' è che lo Schleiermacher, forse più schietto degli altri, *negò intieramente il vero carattere fondamentale dell'etica, cioè che essa sia una relazione di due volontà personali viventi, la divina e l'umana,* carattere fondamentale, *secondo il quale,* soggiunge lo Sthäl, *il bene e il male sono opposti, assoluti e positivi come conformità o disubbidienza verso la potenza morale* (*Ib.* sez. 4, Schleiermacher).

lastica universitaria, in tutti i libri, anche i più elementari, insinuarono copertamente, dove non professarono sfacciatamente il socialismo e comunismo. « La doctrine di M. Cou- « sin » (ci disse già il Graziano Arnault, uno degli allievi e dei precipui membri della università francese) « du pan- « théisme fataliste et optimiste ne tend à rien moins qu' à « tuer la vertu dans son principe. Trop de gens ont cru ap- « prendre de M. Cousin à la regarder comme une chimère, « et une niaiserie, ils agissent en conséquence. Sous le point « de vue religieuse il n'est parvenu qu'à faire des athées, « parlant mal chrétien et parodiant le catholicisme. Beau- « coup de ceux qui avaient été ses disciples se son faits « saint-simoniens (*Doctrine philosophique*, p. 179 e seg). » Ed ora che la morale socialistica e comunistica invade le masse, qual credereste che sia stato, fra i trattati di morale popolare da propagare per farvi argine, quello che il Cousin proponeva nel 1848, all' accademia delle scienze morali, e che onorava di una sua prefazione? Quello di Rousseau, *Profession du Vicaire Savoyard,* in cui con tutto il cinismo dell' ateismo e dello scetticismo, si pone per base che *tutta la moralità consiste nel giudizio, che ne portiamo noi stessi* (V. *Le communisme et ses causes*, p. 1, a. 8).

In tanto però potrebbe dirsi che i sofisti francesi si distinsero dagli alemanni, perchè, sentendo essi pure la necessità d' un qualche moderatore del principio di panegoismo consustanziato nel loro sistema morale, quel moderatore cercarono nella *ragione impersonale,* che informa e nobilita tutti gli uomini, nell' idea di uguaglianza, che entrava assai poco nella mente e nel sistema potentemente aristocratico dei Tedeschi e specialmente di Hegel (1); essi cercarono rimedio al principio isolante e dissolvente dell' individualismo colle idee di fraternità e di filantropia, le quali doveano tenere nei loro sistemi la parte, che nei sistemi tedeschi tiene il *ri-*

(1) Quantunque la filosofia di Hegel abbia posti i germi dell'ultrademocratismo moderno, l'autore suo però non pensava già di lavorare a profitto delle masse rozze e idiote. Egli anzi adulava la corte e il governo prussiano, e il pietismo loro, esaltandoli come i rappresentanti dell' idea religiosa pura del protestantismo, della potenza filosofica e civilizzatrice del gran Federico, i fondatori d'un grand'impero protestante, che dovea riepilogare in sè la grandezza della nazione germanica, e, secondo le previsioni di Hegel, dovea elevarsi sopra le nazioni latinizzate e romane. Con ciò Hegel insegnando in sostanza l'ateismo e il panteismo, conservò le apparenze di cristiano e d'uomo religioso; insegnando un idealismo distruttivo di ogni morale, di ogni società, sovranità e nazionalità, godette grande credito presso la corte di Berlino e presso le altre classi. Forse egli stesso non si potea render ragione dell'esito delle dottrine, che spargea; forse egli imitava Voltaire, del quale abbiamo altrove accennato, come destinasse i frutti del suo filosofismo, non alle masse popolari, che volea restassero nell' ignoranza e nella credulità, ma *à la bonne compagnie*, ai letterati degni di tal nome, e con ciò s'attraeva le simpatie degli ambiziosi, cupidi di figurare nel bel numero (V. sopra la rispettiva nota).

spetto all' umanità e agli altri *uomini*. Nè gli uni, nè gli altri riuscirono: primo, perchè ci vuole e ci vorrà sempre una ragione e una volontà superiore, perchè l'uomo preferisca la ragione, la volontà e il bene suo all'altrui, e non anzi invidii l'altrui, cioè in altri termini l'idea di un'autorità superiore all'uomo e all'umanità intiera; secondo, perchè l'idea, che costoro davano della libertà, era nata a distruggerla. Ecco adunque quella morale nuova mancante tutta di base e di oggetto, cioè d'una legge per norma e per sanzione, mancante di sua essenziale condizione, cioè della libertà di fare o non fare, di fare bene o male.

Quindi, se gettiamo un colpo d'occhio sui sistemi di questi filosofi, che s'arrogarono di determinare l'imperativo categorico, e di supplire alla parte di moralisti e di legislatori per l'uman genere intiero, vedremo che due soli pensieri presiedono a tutte le loro trattazioni pratiche di morale divina, individuale, sociale, politica, religiosa o civile, e quelli contraddittorii. Da un lato l'idea di necessità, che conduce il fatalismo, che nega la libertà in Dio, e in tutto ciò, che si opera dall'uomo, riducendo la storia stessa *ad una geometria inflessibile, in cui tutte le epoche, il numero, l'ordine e lo sviluppo loro sono segnate in alto da caratteri indelebili*, come la descrisse particolarmente Cousin (*Introd. à l'Hist. de la phil., lect.* 7) dietro Hegel. Fatalismo, che curva l'uomo sotto il suo peso, e non ha per consolarlo, se non il dirgli che egli non è altro che una piccola ruota impercettibile d'un'opera magnifica, e che la sua piccolezza dee scomparire nelle proporzioni colossali e sublimi dell'universo. La è questa un'esagerazione delle idee di autorità e di volontà malamente travisate in quelle di necessità, di spontaneità, da cui risulta la distruzione dell'idea di un governo provvidenziale, divino e benefico del mondo morale, e nascono poi anche le teoriche dell'assolutismo e dell'onnipotenza dello Stato e della legge umana, della negazione della famiglia, della distruzione della proprietà individuale, della irresponsabilità degli individui, idee, che abbiamo veduto esser espresse o implicite nei sistemi delle icarie, dei falansteri, e altre simili. Per contro sorge dal lato opposto, dalla idea pura di libertà, l'altra teorica della indipendenza assoluta dell'individuo, della pura anarchia, che odia Dio come essere superiore, nega ogni diritto non solo individuale, ma anche sociale, non ammette altra unione fra gli uomini che l'associazione libera, e non concepisce la società fra gli uomini se non come una federazione momentanea, che si unisce e si scioglie a seconda del gusto e del capriccio, esagerazione questa della idea di libertà individuale, che non vuol freno di sorta all'istinto individuale.

L' una e l' altra di queste due cotanto vaste e contraddittorie aberrazioni corrispondono a quel principio primitivo di moralità, che col nome di libertà armonizzata colla necessità include due idee contrarie, principio, seguendo il quale, con esattezza logica sarebbe impossibile il parlare due minuti di morale nè pratica, nè teorica, e che perciò fu dimezzato da quanti vollero trattare di diritto senza rinunziarvi, senza che si accorgessero della alterazione, che vi arrecavano.

Tanto sovvertimento di tutti i principii dell' etica non passò però nelle scuole senza contraddizione della parte stessa dei razionalisti eterodossi sì, ma positivi e assennati. Già fra i Tedeschi stessi il Giacobi avea avuto abbastanza di perspicacia per vedere che tutto l' apparato di ragione pura d' unitarismo e di universalismo sistematico, messo avanti dai suoi compaesani, come non potea condurre in ontologia se non al panteismo, così non condurrebbe in morale se non al fatalismo e alla distruzione della morale, che pretenderebbe dedurre dai principii ideali, e di cui vorrebbe calcolare gli effetti pratici col rigore del calcolo matematico. « Se volete, « dicea egli, stabilire un sistema universale e rigorosamente « scientifico, bisogna che voi sottoponiate la coscienza ad un « sistema, che pietrifica la vita; quella coscienza dee dive- « nire sorda, muta ed insensibile, bisogna svellere fino alle « ultime fibre della sua radice, cioè del cuore dell' uomo. « Sì, come è vero che le vostre formole metafisiche vi stan- « no a vece di Apolline e delle muse, così non è se non « facendo tacere il vostro cuore che voi potete conformarvi « implicitamente alle vostre leggi assolute, e che voi adot- « terete l' obbedienza rigida e servile, che esse esigono. Al- « lora la coscienza non servirà più se non ad insegnarvi, « come un professore dalla cattedra, ciò che è vero fuori di « voi, e quel fanale interiore non sarà ben tosto più nien- « t' altro che una di quelle mani di legno, che indicano sulle « grandi strade la via al viaggiatore (*L'idéalisme et le réa- « lisme*). » Ora lo Sthäl nel luogo già citato con più minuta ed efficace disquisizione tocca l' ultimo tasto e fa vedere che dei Tedeschi, di cui sopra, gli uni sciolsero coi loro sistemi il concetto e il nesso della morale, gli altri più arditi insegnarono essere la morale niente altro che una fisiologia individuale, consistente nello sviluppo delle personalità, indipendente da ogni ordine superiore, e la religione ridussero ad essere una semplice forma del sentimento umano *senza l' oggetto e il fine che è Dio, e l' unione personale dell' uomo con Dio;* dal che rimase *distrutta* perfino *la dottrina immutabile oggettiva dell' evangelio* (*Ib.*, l. 5, sez. 4).

E in Francia un autore assai recente, commentando la teorica di Hegel, con parole applicabili in gran parte ai neoe-

geliani di Francia, facea vedere che se il nome di dovere vi rimane, se ne perde l'idea. « A che, dice egli, la distinzione « del bene e del male, la molesta teorica dei doveri? Li- « bertà e necessità non sono essi sinonimi per Hegel? » E avrebbe potuto aggiugnere anche pei suoi seguaci. « La fa- « coltà di scegliere non rimane essa un'apparenza mendace « senza realtà. La libertà in quel sistema è la sussistenza in sè « del concetto, è la proprietà, che possiede, di non determinarsi « se non per le forze, che gli sono inerenti, e di non essere de- « terminate da una cagione esteriore. Ma lo sviluppo di quelle « forze interiori è necessario, esse manifestano fatalmente il « loro contenuto, e, secondo Hegel, è una vanità il credere alla « facoltà della scelta. Ora è ridicolo il proporre doveri ad es- « seri, che non hanno la possibilità della scelta; è crudele ed in- « giusto notare col nome di scellerati uomini, che non obbedi- « scono se non a leggi fatali di loro natura nel commettere « delitti, com' è ridicolezza onorare gli uomini virtuosi come « se avessero potuto non esserlo. In pratica come in teorica « tutte le nozioni morali sono dunque assolutamente rovinate « da quel sistema (*Hegel*, *ou la Phil. alemande depuis* « *Kant*, par. A. Ott., 1844, *Introd.*, c. 2). » Ed indi, mettendo in raffronto al filosofismo tedesco l'eclettismo di Cousin, e mostratene le analogie e le differenze nel capitolo stesso, di poi soggiugne altrove (*Ib.*, p. 3, c. 2), che « la rivo- « luzione, che la filosofia alemanna parve fare nella morale, « *non è così fondamentale come si crede comunemente.* » *Si pose il problema di dedurre* a priori *la morale e il diritto, dalla natura dell' uomo e dalla ragione, e si ammise come soluzione il principio che l' essenza della natura dell' uomo è la libertà.* Ciò non è altro che mettere in sistema un principio generale, che nascea già dalle dottrine dei secoli XVI e XVII, e che il secolo XVIII avea raccolto con calore, e posto a capo della filosofia francese (1). Ma i

(1) Noto di passaggio che la rivoluzione, che la filosofia alemanna fece nella morale, non consiste tanto nell' avere posto per base unica della morale la libertà (dico base e non condizione, perchè certo senza libertà la morale non ha vita, nè spazio omogeneo), ma nell'aver annullato il valore obbiettivo e soggettivo della morale e della legge, non considerando più la morale come una relazione fra due persone coordinate, nè la legge come un nesso di due volontà, una superiore ed inferiore l' altra, ma considerando la morale e la legge come mere relazioni fisiologiche fra l'agente e il fine suo, fatta astrazione da ogni volontà, e con avere sfigurato il concetto di libertà, identificandola colla necessità e coll'istinto, cioè congiungendo i principii del fatalismo e del materialismo con quelli dello spiritualismo razionale. Quindi secondo la teorica tedesca l'uomo non è punto libero e autonomo, come lo vollero fare gli atei razionalisti francesi del secolo scorso, ma è libero come un pecorone necessitato dall'istinto, e niente più che lo potrebbe essere nel sistema degli atei materialisti alla foggia d'Elvezio, i quali però poco o nulla disputavano di libertà morale. Avverto ciò, affinchè il lettore non accetti intieramente il pensiero dell'autore francese, nè creda che noi intendiamo darsi enti morali senza libertà vera e razionale, sebbene intendendola sfrenata ed arbitraria,

tentativi dei secoli precedenti erano andati falliti, e quelli ancora del secolo XVIII lo furono, perchè primieramente *il punto di partenza era falso*, mentre *nè la morale, nè il diritto possono essere tratti dalla natura sola dell' uomo*, e poi ancora, perchè *il principio generale di libertà, da cui si pretendea di tutto dedurre è affatto insufficiente.* La rivoluzione francese lo provò a perfezione. Poichè la libertà è *bensì un diritto dei più essenziali*, e la morale esige che tutti sieno liberi, ma egli *è ben diverso riconoscere la libertà, o farne il principio il più generale la base della società. La libertà sola non può generare altro che il separatismo e il federalismo, porre in opposizione individualità ostili, gelose di loro indipendenza, non aventi altro fine che di guarentirsi dalle usurpazioni mutue. La libertà in somma non conchiude se non a relazioni negative, in politica al sistema di Rousseau, in morale al principio: non fare ad altri ciò che non vorremmo che altri facesse a noi.* Ora la morale esige più che quella astinenza dal male, essa vuole delle azioni positive e buone. *In teorica come in pratica la libertà non può condurre a conclusioni positive. Ciò giudica le deduzioni di Kant e di Fichte, tutte riposanti sul principio della libertà formolato metafisicamente come libero arbitrio determinantesi da sè, politicamente come libertà individuale.* E così avrebbe potuto dire dei loro discepoli, che ne ritennero in sostanza il principio (*Ib.*, p. 3. c. 2). Abbiamo abbreviato il passo, ritenendo però le parole e le idee dell' autore. Non cercheremo poi dove e come ei cerchi il rimedio all' insufficienza della libertà; esso parla della eguaglianza e della fraternità, che poi espone e commenta secondo il sentimento evangelico e coll' aiuto delle credenze religiose, per le quali l' individuo è subordinato alla società e a una legge superiore. Al nostro uopo bastano le su citate osservazioni, con cui dimostra *la falsità radicale* di quelle filosofie alemanne e francesi, e altrove dichiara altresì *la loro contraddizione e inconciliabilità* col sentimento d' una nazione cattolica, qual è la francese (V. *Ib., Avant-propos).*

Tutto questo argomentare sulla radicale falsità di questa filosofia sulla morale è ancora poco rispetto alla distruzione assoluta, che fanno, d' ogni principio di morale e di obbligazione i più recenti filosofi della rivoluzione, sorti in Francia specialmente, i quali pretendono di commentare il principio della libertà individuale col sacro nome di libertà di coscienza, di libertà religiosa. Costoro vanno ben più avanti in punto

come la vollero i razionalisti del secolo scorso, si arrivi pure a distrurre la moralità soggettiva. Per questa si vogliono due cose: legge superiore al soggetto, libertà del soggetto, nel conformarvisi.

di libertà soggettiva che non tutti i loro predecessori, poichè non solo dicono, come dissero i Tedeschi, i più degli eclettici liberali, e i socialisti mitigati, che l'uomo nòn può essere vincolato da veruna volontà superiore, o legge non da lui consentita, ma aggiungono che l'uomo non può obbligare, nè vincolare sè stesso nemmeno con patti liberamente consentiti, perchè la sua autocrazia è imprescrittibile, perchè la sua coscienza non può legarsi a ciò, che un momento dopo disdirebbe. Quindi costoro trovano immorali tutti i patti e stati, in cui la volontà personale viene vincolata; e a nome della libertà di coscienza mandano in malora ogni dovere interno, tutte le obbligazioni personali, il matrimonio e tutto il valore e la stabilità dei vincoli sociali esterni; a tanto lor basta quel principio stesso razionale, che i sofisti e i pubblicisti del secolo scorso, e i liberali e i dottrinarii del moderno vogliono dare per base razionale al dovere dell'individuo e alla esistenza degli stati delle famiglie e della società, come nate da patti e viventi d'una legalità convenzionale. Si vede adunque che costoro, spingendo all'ultimo termine il principio della libertà soggettiva, arrivano a rendere impossibile, a realizzare mai il principio di obbligazione e ogni moralità, come i Tedeschi idealizzando, conforme or or dicemmo, il concetto della morale e della legge, e, falsificando l'idea della libertà stessa, non solo rendono anch'essi la morale e l'obbligazione impossibile nel soggetto, ma più esplicitamente ancora le tolgono ogni valore obbiettivo (1).

(1) Questo pensiero, che tutte le obbligazioni personali sono radicalmente nulle; che l'uomo è tanto libero, che non può legarsi ad altro uomo (e perciò a nessuno nel sistema di codesti miscredenti, che non riconoscono un Dio personale), pensiero, che distrugge la libertà stessa e l'autocrazia dell'uomo, che vorrebbe esaltare, e lo rende insociabile, è la quinta essenza del prudhonismo; però Proudhon non lo svolse teoricamente, lo svolse Deflotte nel suo libro *La souvrainetè du peuple. Essai sur l'esprit de la révolution* (specialmente nella p. 2. 1. 2. c. 1, n. 3). Ferrari nella sua *Filosofia della rivoluzione* ricorse ad un principio di *necessità* per mantenere qualche effetto ai contratti personali, ma in sostanza egli non riconosce verun valore intrinseco nè a questi, nè a verun principio d'obbligazione. Noi abbiamo parlato di questi sistemi assai ampiamente nella *Teorica del matrimonio* (par. I, c. 19; e par. II, c. 22 e 23). Quanto alla trasformazione fondamentale del problema morale e alla negazione del principio di obbligazione fatta dai razionalisti alemanni, e in particolare dagli egeliani, si può consultare la più volte citata *Storia della Fil. del dir.* di F. Sthäl (specialmente 1. 5. sez. 2, c. 2; e sez. 4). Ivi vedesi anche per quali giravolte costoro meno sinceri e meno logici del Deflotte vorrebbero palliare o schivare le enormi conseguenze dei loro principii ideali, e costrurre un simulacro di sistema morale soggettivo. Vedi adunque in iscorcio i progressi del razionalismo moderno. L'uomo dee obbedienza a Dio, ma sol tanto, quanto ragione gli dimostra Dio dover volere da lui (Deismo naturalesco, che ricusa i precetti positivi e rivelati). L'uomo non dee nulla a Dio, che non è, o non s'impaccia di lui, è fine a sè stesso, ma ha in sè una morale oggettiva, ha degli imperativi categorici e li dee seguire per propria dignità e dovere (Stoicismo kantistico) verso di sè stesso. L'uomo si fa la propria morale, è autonomo; ma la fa per illusione fenomenale, e sol ricerca la propria felicità, il perfezionamento dell'*Io* proprio (Egoismo di Fichte). L'uomo è autonomo, liberissimo; ma, non essendo solo al mondo, dee rispettare negli

Ora chi ricordi ciò che siamo venuti esponendo nel capitolo precedente, già potrà agevolmente trovare sparsi nelle dottrine, che abbiamo esposte del Rosmini, alcuni lineamenti analoghi per fondamenti della moralità. Poichè egli ci dicea con parole, per vero dire, alquanto enimmatiche che « la « legge, cui ubbidisce l' essere reale, in quanto è morale, è « quella della libertà morale (*Teod.*, 389). » Questa libertà poi il Rosmini la armonizza anch' esso, a modo di Schelling, colla necessità, poichè l' *essere morale*, com' esso soggiungea, *è necessitato ad operare con libertà* (*Ib.*, 393), e col nome di libertà morale egli non intende, se non un che di negativo, per cui l' ente si muove *senza essere determinato da una causa esterna, e senza essere impedito da niuna entità parziale;* sicchè poi dalla antitesi di parole, chè tal ci sembra essere questa, pur sembra che dobbiamo raccogliere che il vero principio operativo dell' essere morale sta in un certo istinto o moto, o principio immanente dell' essere reale intellettuale, il quale si muove, s' inclina *ad unirsi a tutta l'entità conosciuta*, o, come direbbe l'Hegel, ad *appropriarsi il mondo obbiettivo;* e la libertà sua dee consistere nel non esserne impedito *da veruna entità parziale* (*Ib.*). Da ciò veniva quel parlare così in confuso di istinti divini e di inclinazione di Dio *ab eterno* di creare il mondo, e di leggi *nenessarie indispensabili* nel suo operare estrinseco, detto non di meno libero, sebbene quelle leggi non riguardassero soltanto l' impossibilità di Dio a contraddire alla propria entità, verità, giustizia, sapienza, ma si estendessero di più al modo e misura delle sue manifestazioni contingenti. E quanto alla morale umana e alla giustizia sociale, da quel che avemmo occasione di discorrere, trattando di alcune dottrine politiche del signor Rosmini, già si può argomentare quanto sia principalissima la parte, che egli concede alla libertà, poichè egli riducea tutti i diritti dell' uomo a due soli gruppi, l' uno sotto cui si raccolgono *tutti quelli dipendenti dalla libertà*, l' altro quelli dipendenti dalla *proprietà;* e, cercando i titoli e i modi della signoria divina sull' uomo, facea un precetto positivo all' uomo *della conservazione della libertà da ogni altro non divino servizio* (*Ib.*, e 5, p. 91 in nota). Nel proporre poi il suo progetto di costituzione secondo la giustizia sociale, anch' esso volea fondare *sul rispetto all' umanità* questo freno della libertà.

A noi pare che bastino già questi brevi tratti di analogia

altri l'umanità e i proprii consensi pattuiti (Umanitarismo degli eclettici francesi e di diversi Germani.) L' uomo *non dea pigliarsi alcuna cura, perchè il diritto* (*il giusto*) *abbia luogo;* questo vien da sè; e l'uomo è tanto autonomo o anzi exlege, che non ha nemmen un obbiettivo imperante (Schelling, Hegel). L'uomo è tanto autocrate e responsivo a sè solo che nemmeno impegnar può sè stesso verso gli altri con patti o convenzioni (Deflotte).

del concetto, che Rosmini si fa della moralità nel suo più intimo principio con quello dei filosofi suindicati, consistente cioè in un moto istintivo dell'essere morale, con una facoltà libera da ogni determinazione o impedimento esterno, che radicalmente l'escluda. Una tale maniera di concepire la moralità in assoluto, ove si applichi al soggetto morale finito (come la applica il Rosmini, *Teod.*, 395, ove dice *la legge della virtù essere quella stessa suindicata per l'essere morale*), parrà bene a taluni che ne riduca la volontà a mera spontaneità. E difatti quella definiva *la facoltà di tendere ad un oggetto conosciuto*, ovvero *quell'appetito, che tende al bene conosciuto* (*Antrop.*, l. 3, *defin.* e c. 6, a. 1). La libertà poi riducendo, come sopra, a negazione di costringimento, determinazione o impedimento esterno, ne seguirà che dovrà dirsi esistere moralità, volontà, libertà, dove in volgar linguaggio non vi ha se non un principio affatto iniziale e inoperoso di queste cose, od anzi dove non sembra esservene ancora nulla di positivo; poichè la spontaneità, l'istinto, l'appetito, il principio determinante interno possono concepirsi anche nei bruti, nei quali non sono mai iniziatori di moralità. E facile ne riesce il persuadersi che l'autore si dovette poi trovare nella necessità di *travolgere*, com'ei dice *d'aver fatto, il sistema morale* (*Tratt. della cosc.*, 814), cioè tutta la trattazione intorno alla moralità umana. E sebbene non ci sorga in pensiero di addentrarci nelle spinose e focose dispute teologiche in proposito, ci pare che per una parte queste considerazioni sul principio della moralità possano valere assai a valutarne l'altezza e a facilitarne la soluzione; per altra ci mettono sulla via a venire vedendo come l'autore svolga i suoi sistemi intorno alla moralità e al diritto individuale, religioso o sociale analogamente a quei principii, e pedissequamente alle lezioni dei germanici maestri, tanto, quanto è possibile ad uomo ossequioso alle positive e non meramente ideali dottrine cattoliche, le quali in fatto di moralità pongono un'importanza, e speculativa e pratica, entrano in ritagli oggettivi e soggettivi, seguono tracce razionali e rivelate sì alte, che l'etica filosofica è una miseria, un nulla in paragone dell'etica cristiana (1). Nel

(1) I filosofi sprezzano i moralisti cristiani, scolastici, casisti, ecc. Tutti possono errare ed errano qualche volta, ma vi è a mille doppii più di scienza nel più meschino trattato di morale teologica (che comprende sempre anche la naturale), che non in qualunque etica dei filosofi da gabinetto. Costoro si copiano gli uni cogli altri, o meditano tanto, quanto basti a fare che il loro sistema cammini in idea, mentre il moralista sacro ha davanti a sè il lume della ragione e della rivelazione, e le dee entrambi consultare, il codice immenso di tutte le leggi divine ed umane, cui dee coordinare, non ideando, ma cercandone il più preciso e giusto senso teorico; ha i fatti infinitamente complicati, a cui dee applicarle, i dubbii e i ripieghi oscurissimi delle coscienze, che dee esaminare. Costui sì che è obbligato a svolgere la morale in tutti i

che ci sembra opportuno il far qui osservare che la differenza di posizione grandissima fra i filosofi eterodossi e il cattolico, è particolarmente notabile per queste circostanze, ma lo è ancor più per la ragione caratteristica che i filosofi eterodossi, panteisti, umanitarii, non trattano che dell' uomo e dell' umanità, la quale considerano come un Dio, il solo Dio, il solo ente morale reale; epperciò, sebbene non trattino se non di morale umana, applicano a questa quei principii assoluti di moralità, che a Dio solo possono convenire; il filosofo cristiano per contro, che ha due sorte di esseri reali morali, Dio e le creature spirituali, seguendo quelli, incorre in due pericoli, cioè non solo di errare intorno ai principii morali in genere, ma ancora nelle loro applicazioni rispettive.

Ed in vero, che il tedesco sofista comprenda la morale come una sublime indipendenza dell' uomo, è concetto falso, ma non può quegli averne altro, perchè non conosce essere morale anteriore e maggiore dell' uomo, non conosce per ciò autorità sovrumana di nessuna specie; la sua sostanza unica, il suo principio panteistico lo suppone cieco, senza intelligenza, senza pensiero, senza volontà, senza moralità fuori dell' uomo, dunque in tutto l' universo non trova nè imperante, nè imperativo concreto e reale, fuorchè nell' uomo, e questi resta autonomo per necessità, non potendo esservi nature superiori alla sua. Che poi il sofista medesimo ac-

suoi sensi dai primi principii fino alle ultime conseguenze, e dee cavarne il vero imperativo in tutte le sue esigenze. E tanto più che il suo lavoro non si risolve, come per solito l'etica filosofica, in parole, ma gli apporta una risponsabilità relativa all'ultimo fine suo, dei suoi discepoli e delle anime, di cui dirige le coscienze. Perlocchè una delle cose, che mi stupisca di più nel Rosmini, si è come egli sacerdote, teologo e ministro attivo della Chiesa, abbia avuto in così poca considerazione i moralisti cristiani (non escluso S. Alfonso nella parte speculativa), e le scuole di morale teologica, com'è a vedere nel suo *Trattato della Coscienza* e nell'opera *Delle Cinque Piaghe,* e anzi abbia delegata ai filosofi la parte sublime *del fissare il supremo imperativo morale.* Chi mai fissò con precisione i caratteri dell'autorità e della legge, chi discese alle più fine induzioni sulla morale soggettiva, sulle obbligazioni di stato, ed elevò le grandi quistioni morali, com'esso nota, sul probabilismo e tuziorismo, sull'usura, sul concubinato, fornicazione, ecc. se non i moralisti cristiani, appo i quali i filosofi non fanno se non balbettare alcune trivialità, o copiate dagli antichi, o imparate dalle scuole cristiane? Oh certo se la filosofia fosse, come non è, nè sarà mai, scadente nel clero a petto della scienza laicale, lo sarebbe men che in altro nella morale, in cui l'etica naturale è parte della cristiana virtù, e le grazie del ministero hanno forza diretta a esigere l' attenzione, e a dar rettitudine al moralista cristiano e sacro a preferenza del laico e profano, troppo spesso occultamente indotto a parlar di virtù a seconda dei suoi vizii, come quei filosofi, di cui parla Cicerone, i quali scriveano trattati *de contemnenda gloria* per accattarsi gloria!

Non certo al Rosmini, ma ai sofisti moderni, che tanto spesso spregiano i casisti cristiani, parmi si potrebbe applicare la risposta di Platone a Diogene cinico, che coi suoi piedi sozzi calcando un fino tappeto, che Platone avea nella sala del banchetto, a cui l'ebbe convitato, disse, *calco Platonis fastum;* ma, ben rispose Platone, *calcas, sed alio fastu.* Dove siavi ignoranza in alcuni moralisti, chi li sprezza in generale fa pruova di quella ignoranza ben maggiore che non presenta nemmeno i dubbii e l' importanza loro, importanza, che indusse tante volte i moralisti a entrare in disquisizioni sottili, non sempre felicemente risolute.

coppii a quella indipendenza o libertà morale dell' uomo da tutto il *Non Io*, un principio di necessità immanente, intrinseco nell' *Io*, gli è egualmente necessario; poichè senza di ciò l' uomo sarebbe un mobile senza motore: quella necessità di operare è la vita, che lo distingue dalle nature inerti, e in quanto è moto intellettuale e morale è la vita, che lo distingue dalle nature brute. Che, scendendo quel sofista a parlare poi dei modi di porre in accordo le azioni morali di quegli enti morali singoli, che sono i singoli uomini, e trovando la necessità di limitare in pratica quell' autonomia primigenia, figlia dell' autoteismo e politeismo umanitario, non abbia altra molla da fare giuocare, se non quella del *rispetto all' umanità* o ai diritti degli individui, e tutti li faccia procedere *in eguaglianza*, e creda garentire l' ordine del mondo morale col platonico amore di fratellanza, o con altro simile scherzo d' immaginazione, ei non può meglio, perchè come altrimenti persuadere a tutti quei Dei, che non si soverchino a vicenda, come i Dei d' Omero, se non pregandoli di rispettarsi almeno come simili, se non sanno amarsi per dovere. Ma pei filosofi, anche solo deisti, che conoscono un autore e legislatore supremo, e un principio di amore espansivo, che muove la volontà, e molto più per noi, che abbiamo per legge e per motore sublime della moralità la carità della verità, d' una verità posta fuori di noi, *oggetto* in tal senso veramente *infinito della moralità nostra* (oggetto però, che dobbiamo conquistare, ma che non si identificherà mai col soggetto umano), quei principii degli umanitarii oltre all' essere sovranamente falsi nel loro intrinseco, sono di più inconciliabili con quelli, che fede e ragione ci somministrano, e che non vogliamo dimettere. Epperò ci sembra che, ove si accettino le basi della moralità tedesca, non solo si sconvolge tutto il sistema della morale naturale e cristiana, come fanno coloro, ma di più si riesce ad un vero caos, se con quelli si toglie ad esporre la morale teistica e cristiana. Accade in questo ciò, che nell' idealismo e panteismo mitigato dicevamo accadere, che cioè le quistioni tutte si complicano, e le deduzioni si contraddicono, perchè in sostanza predominano al sistema due principii opposti: il principio dell' antropoteismo e quello del teismo vero, con cui l' altro si vorrebbe mitigare. Resta poi tanto più inestricabile l' inviluppo nella morale teologica, quanto più ella dirama il suo albero scientifico, come per infinite sottilissime fibre, in tante minutissime quistioni particolari, in cui già è difficilissimo per sè il trovare l' accordo delle esigenze teoriche colle pratiche (1). Queste cose in generale le facciamo

(1) Indico a modo di esempio le dottrine di Hermes, il quale cominciò per supporre coi kantisti che l'uomo è *autoteles*, *fine a sè stesso*, e finì per con-

osservare, perchè sembra a noi che l'errore moderno, se ha qualche cosa di novità, l'ha appunto nella morale, cioè nella applicazione dei principii panteistici alla morale in modo ideale e filosofico, mentre per lo più il panteismo degli antichi di morale non parlava, se non per oscena immoralità; e perciò crediamo che questo sia il punto, in cui è più facile lasciarsi sedurre dalle teoriche moderne, e sia quello in cui debbono porre la principal cura i difensori della sana dottrina, osservando come sia necessario porre in luce l'ontologia, prima base della morale, e poi salvar questa dagli sconvolgimenti, che ne fanno le scuole moderne umanitarie, cioè panteistiche.

CAPITOLO XIII.

L'ENTE IDEALE MORALE ROSMINIANO LEGISLATORE E LEGGE. LA SUA IDENTITÀ CONFONDE TUTTI I DOVERI E I DIRITTI. LA SUA ESIGENZA NON DÀ IDEA DI VOLONTÀ SUPERIORE IMPERANTE, NÈ PUÒ INDURRE OBBLIGAZIONE MORALE. FA ANZI L'UOMO LIBERO E AUTONOMO. DEFINIZIONE ROSMINIANA DELLA LEGGE.

Entrando ora a vedere più da vicino quale sia nel rosminiano sistema il fonte della legge e la legge, facile è arguire da ciò, che già ne sappiamo non potere, nè dover essere altro che l'ente ideale; questo costitutivo dell'intelletto debb'essere anche di necessità primo rudimento di ogni moralità nell'intelligente. « Noi dimostriamo, dice egli, che tutti « gl'individui della natura umana *possiedono in comune il « lume della ragione* (l'essere), la verità primitiva di tutte « la più universale, e questo bene, che informa la specie, « unifica gli individui; i quali, come pecchie agglomerate in« torno a quella, che volgarmente chiamasi loro regina, « *nella luce essenziale affissati immobilmente si tengono*,

chiudere che a Dio non compete niun diritto di dare all'uomo precetti positivi *immediatamente e per sè medesimi obbligatorii;* e che perciò tali precetti son da riguardarsi come *ammonizioni*, *eccitamenti*, *indirizzi*, a riconoscersi poi dalla ragione dell'uomo, per virtù della quale divengono obbligatorii indirettamente. In conseguenza di tali principii esso negò pure a Dio il diritto di esigere soddisfazione del peccato *come di sua offesa*, e insegnò che *il concetto sì comune della giustizia vendicativa di Dio viene eliminato come un concetto, che non ha alcuna dimostrabile verità.* Secondo lui « giustizia di « Dio è quella massima del divino volere, che subordina tutte le azioni di Dio « riguardo alle creature, al diritto assoluto e relativo delle creature.... Ma che « Dio debba subordinare le azioni sue verso le creature razionali al suo pro« prio diritto, o che veramente il faccia, è cosa affatto indimostrabile, » cioè negata dall'Hermes; il quale così dà a Dio stesso per principio della moralità il *rispetto agli altri*, o, come i moderni dicono *all'umanità*, volendo però che ei faccia astrazione piena dalla propria gloria per non essere *ambizioso*, il che non pretendono gli umanitarii dall' *Io* umano, e massimamente dal loro *Io* personale. Il sistema morale dell'Hermes fa molto ben chiaro, dove si giunga colla pretensione di fare una morale fondata sul principio di indipendenza o di autonomia o di autocrazia razionale umana (V. l'opuscolo del P. Perrone già citato, *Riflessioni sul metodo di Hermes, ecc.*)

« e da quella scende a tutti eguale il diritto, eguale l'ob-
« bligazione, identica la virtù morale, identico il fine, com-
« pimento della stessa virtù, bene eudemonologico. Quindi
« l'essenza di una società naturale dell'uman genere non
« può negarsi a sola condizione che più individui conoscano
« di coesistere sulla terra, e di conseguente l'esistenza di
« un diritto cosmopolitico, » come lo chiama Kant, e che Rosmini preferisce chiamare *umanitario*, secondo l'avvertenza postane in nota (*Fil. del dir.* v. 2, 961). A noi questa sembra l'iniziativa d'un vasto panteismo morale, in cui perderassi ogni partizione nel diritto cosmopolitico umanitario, o qualsivoglia, poichè alla fin fine quell'ente, quella verità, è quell'ente ideale stesso, in cui intuisce Dio e ogni intelletto creato, sicchè a questo titolo converrebbe dire che dalla sua *luce essenziale scende identica la virtù*, *il diritto*, *l'obbligazione* a Dio, e alle creature, e a tutte le intelligenze, siano umane o angeliche. Intanto da tutto questo come cavare poi l'alternativa dei diritti e dei doveri rispettivi, e la loro distribuzione? Colla *luce essenziale*, la ragione universale o comune, e la ragione individuale noi ritorniamo alla non voluta teorica di un intelletto unico, dal quale non può rampollare se non una volontà unica in tutti i soggetti intellettivi e volitivi; ed abbiamo in morale la riproduzione delle medesime difficoltà, cui già dava luogo la maniera, colla quale il Rosmini vuole costituire l'intelletto; poichè alla fin fine se colà l'ente ideale divenne l'oggetto soggetto dell'intendere, qui lo diviene del volere, e diviene non solo il principio di cognizione e di tendenza morale, ma la moralità stessa sussistente egualmente in tutti. E poichè quell'essere ideale abbiam veduto svolgersi così, che finiva per essere Dio medesimo, converrà dire che anche come essere morale è Dio stesso, il quale s'incentra così in tutte le create intelligenze, che la loro moralità e giustizia non si può più dividere dalla sua, nè spiegare la distinzione del Tridentino fra la giustizia, di cui è giusto Dio, l'essere morale per eccellenza e per sè, e la giustizia colla quale fa giusti noi sue creature, che nol siamo se non per accidente, e non cessiamo non pertanto d'essere creature intelligenti e morali, anche quando ci rimoviamo da quella luce essenziale, e ripudiamo la virtù, che quella ne parteciperebbe, non però identica alla sua (1).

(1) Il su citato passo conferma sempre più che l'ente ideale, volerlo o non volerlo il sig. Rosmini, è Dio, anche per quanto è intuìto dall'uomo, e meglio ancora se si segue a vedere il n° 963, *Ib.*, *la luce essenziale* non può essere altro. Aggiungasi ciò che dice altrove (*Cosc.*, *mor.*, n° 548 in nota)
« Io ho dimostrato che, sebbene la ragione sia facoltà propria dell'uomo,
« tuttavia il lume della ragione non è cosa, che appartenga all'uomo, ma è
« dall'uomo distinta, *cosa infinitamente maggiore dell'uomo, al tutto divina;*

E per quella equivoca maniera di raffigurarsi l' ente ideale morale ora come parte di Dio e Dio, ora come parte costituente della umana natura, a cui è legato e in cui si costituisce l' intelletto con tutte le facoltà spirituali, che ne rampollano, più volte da noi sopra ricordate, e che l' autore stesso ripete al su citato luogo (*Fil. del dir.*, nº 963); egli dà adito alla teorica del moderni sull' autonomia umana, e ne dice che « nel sistema, ch' ei crede solo conforme alla ragione e alla « tradizione della Chiesa, la *prima* legge si confonde col le- « gislatore, cioè ella è una legge legislatrice, ossia un le- « gislatore-legge come si voglia nominarla (*Fil. del dir.* v. « 1, sez. 3, a. 1). » Il che sarebbe verissimo, ma volgarissimo, se per quella prima legge legislatrice e per quel legislatore s' intendesse nient' altro che Dio in quanto è tale, e pel lume della ragione comune, e non *posseduto in comune* dagli individui della natura umana, s' intendesse un qualche principio di luce intellettuale e morale, creata e impressa, e segnata nello loro menti soggettive; ma non è più vero, poichè l' autore considera quella legge legislatrice e quel legislatore incarnato e chiuso nella mente, qual parte di lei stessa, sicchè questa stessa si rimane legge legislatrice, legislatore a sè medesima. E di fatto ei prosegue a cercare di costruire un fondamento alla obbligazione, una forza obbligatoria così intrinseca all' ente ideale, che anche, senza conoscere l' Ente supremo come volontà imperante, quella obbli-

« indi è che procede l'obbligazione morale, che si impone all'uomo. » Ora chi ricorda come Rosmini abbia spiegata la natura e l'individuo intelligente umano, vedrà ch'egli dimostrò tutto all'opposto; dimostrò che *il lume* della ragione, l' ente ideale, è anzi cotanto parte ed elemento della natura e dell'individuo, che essi non sono che ente ideale e principio senziente corporeo, idea e materia. Onde se diamo che l' ente sia *al tutto divino*, l'uomo, alla cui natura quell'ente appartiene tanto, che per questo solo essa si distingue dall'animalità bruta, è divino. Rosmini non congiunge i due termini. Dove dice che l' ente ideale *è affatto divino*, soggiunge che non *appartiene all'uomo*, lo considera come un mero *oggetto*, che *trae, crea, si fa vedere* all'uomo. Dove dice che è *parte* della natura umana, va cercando di mantenere che *in Dio è Dio e non è Dio nell'uomo (Fil. del Dir.*, v. 2, 963). Così egli crede evitare i due scogli; ma non vi ha che a congiungere le due proposizioni, che tiene distanti, per vedere ch'egli è allacciato dall'enimma della sua sfinge.

Quanto alle conseguenze morali, che l'autore qui trae dal suo principio, abbiam già veduto che queste sorte di frasi generiche non dànno senso preciso, nè valgono a scorta nella scienza morale, il cui uffizio è anzi di vedere le relazioni dei diritti e dei doveri, che incombono agli uomini o per natura o per accidente disuguali. Non è vero che, perchè la natura e la legge naturale è comune (cioè tanto un uomo è uomo, quanto lo è un altro), siano uguali le maniere naturali di esistere in natura. Altro è essere uomo, altro donna, altro è essere adulto o bambolo, padre o figlio o fratello d'un dato individuo; dal che nascono obbligazioni disuguali. Nemmeno par esatto il dire *identiche* le virtù, *identico* il fine degli uomini, perchè ognuno ha per fine prossimo virtuoso di perfezionare sè stesso, e non con eguale e identica obbligazione ha da cercare la perfezione altrui; simiglianza sì, identità no. Del resto chi ricordi le teoriche di Lamennais e di altri moderni egualitarii, vedrà facilmente come vi consoni il passo su citato di Rosmini, e meglio poi, come vedremo più sotto, tutta la sostanza del suo sistema morale. Accenno ora questo per non ripetere molesti confronti troppo frequentemente.

gazione già sia nata. Poichè detto che non si può sapere che *la volontà d' un ente sia rispettabile, se non dalla notizia dell' ente*, e che se gli si dice, che *quell' ente è il supremo, l' autore del tutto, l' assoluto, Dio, ei sente che dee obbedire ai decreti della sua volontà*, aggiunge che « però ei « non ha bisogno di saper tutto ciò per trovarsi vincolato « di vera obbligazione; questo vincolo, soggiunge, è perfetto « tosto che sento *l' esigenza dell' Ente divino* in virtù della « stessa sua essenza a me manifestata negativamente nella « concezione di esso ente, quantunque l' Essere supremo non « abbia ancora parlato, quantunque io non abbia riflettuto « alla sua volontà, quantunque io mi sia un uomo rozzo, « che a tanto non posso riflettere da me stesso, pure già « sono avvinto da necessità morale, e ad essa ripugnando, « colpevole mi trovo. » *Questa necessità non mi lega mediante un comando del superiore, ma lega mediante l' esigenza, che trovo e sento nel concetto di un ente, dell' ente supremo*, che « un' obbligazione vera e compiuta è quella « della esigenza dell' Ente supremo, ch' io sento nella sua « stessa concezione, » e conchiude che « dunque *l' esigenza* « *degli enti* (e non più solo dell' Ente) dall' uomo concepiti « è la prima forma della legge naturale e della naturale ob- « bligazione, forma diversa da quella del comando d'un su- « periore, o dal decreto di un legislatore, le quali forme ap- « partengono alle leggi derivate (*Fil. del dir.*, v. 1; *Ib.*, « *della Cosc. morale*, n. 548). »

Or dunque a qual titolo può esistere obbligazione per quella esigenza dell' ente, che il Rosmini dice bensì spesso *ente divino, supremo*, ma equivocando, perchè in sostanza non è che l' ente ideale, il quale ente l' autore non vuol però considerare come Dio, in quanto fa la sua prima entratura nel soggetto umano per farlo intelligente e morale, anzi è l' uomo stesso o parte di lui? Sia quel che si vuole l' ente ideale in sè stesso, nel caso nostro non fa la figura, non è conosciuto qual essere superiore all' uomo, poichè anzi il Rosmini ci aggiunse che questi non ha bisogno di conoscere Dio, l'essere supremo, assoluto, ecc. come tale, e come rispettabile nella sua volontà, perchè gli nasca l' obbligazione verissima e stringentissima. A qual termine poi corrisponderà quest' obbligazione e dovere del soggetto, se l'ente che ei vede in sè non è che un ente indeterminato, possibile, e non ha per lui ancora realtà, che gli sia cognita o sentita, se non in sè medesimo, nel soggetto, a cui è identico in individuità di persona? L' esigenza dunque d' un tale ente non è, nè può essere se non immanente nel soggetto, in cui risiede, non è rispettiva a verun altro, che sia fuori di lui, non è ordinativa di questo nè verso Dio, nè verso altri enti posti fuori di lui;

e posto anche che la si consideri quale forza ed esigenza dell' essere divino vero, non sarebbe di lui in quanto è ideale, ma in quanto è reale, cioè un' esigenza occulta, sarebbe una mera esigenza fisica o logica e non morale. La quale specie di esigenza non può indurre obbligazione morale, parola, di cui conviene stravolgere il senso per dire che sussista dove non sono conosciuti i due termini, le due opposizioni di diritto e di dovere, di principio e di fine, posti o in due enti distinti, o almeno in un solo, che si contrapponga a sè stesso, ma in dipendenza d'un dovere, che lo vincola ad una volontà superiore padrona di lui. In sostanza o il Rosmini vuol dire che in quella manifestazione negativa dell'essere divino, di cui parlò sopra, e che è la manifestazione dell' ente ideale in noi, si include una cognizione iniziale della distinzione fra due enti, cioè fra il soggetto e un essere supremo, che, se non gli comanda ancora, può comandargli, ed ha diritto di obbligarlo alla sua volontà in qualunque modo glie la manifesti, e in tal caso dice oscuramente ciò, che tutti sanno chiaramente, ma cade la sua fantasmagoria della legge legislatrice e della forma prima della legge naturale nel soggetto, poichè la legge legislatrice resta tutta in Dio solo, dove non è sola forma ma essenza; nè in quella manifestazione iniziale niun dirà esistere in realtà l' obbligazione morale, ma solo un rudimento di lei, per cui il soggetto viene a conoscere ancor solo la possibilità, che quell' essere supremo gli faccia sentire le sue volontà, le quali saranno poi leggi per lui. O vuole mantenere l'autonomia del soggetto, considerando l'ente ideale, che è nell' uomo quale legislatore, come già lo considerava quale creatore dell' intelletto; e poichè l'ente ideale così considerato, secondo Rosmini, non è Dio, ma è parte ed elemento dell' umana natura, ne verrà che alla natura umana sia proprio farsi la legge a sè stessa, come vogliono i Tedeschi, che altra legge naturale non esista per l' uomo se non questa d' essere come Dio legge a sè stesso; e ciò in virtù delle qualità divine di quell' ente ideale e dell' autoteismo morale dell'uomo; autoteismo distruttivo d' ogni legge ed obbligazione, poichè vere leggi ed obbligazioni non possono essere negli Iddii, distruttivo d' ogni vera sanzione, che avvenga per premio o per pena decretata e imposta a giudizio d'un superiore (1).

(1) Vedasi quanto Rosmini innalzi l'uomo, dove tratta del diritto individuale (*Fil. del Dir.*, v. 1.). Egli ci dice che « parlando esattamente convien dire « che la persona dell'uomo è *il diritto umano sussistente, è la essenza del « diritto* (*Ib.*, n. 50). » Ivi pure egli ci ripete più chiaramente, ciò, che tante volte disse, che l'uomo partecipa la dignità sua personale *dall'essere stesso essenziale,* essenziale e però infinito, che si comunica all'uomo, onde *prende il titolo di ideale,* ossia di *lume;* che la persona umana, come quella che partecipa all'infinita dignità dell' ente, in cui trovasi *essenzialmente* congiunta, è fine, e *offendere lei è offendere l'ente;* che il bene che ella trova dall'aderire

In un modo però e nell' altro avremo o una confusione nelle idee di diritto, di legge e d'obbligazione, o una impossibilità di spiegarcene veruna, poichè una legge prima, dalla quale si esclude l' idea di volontà imperante, importa l' esclusione dell' idea di volontà obbediente. E sarà certo il più trascendentale dei sistemi morali quello che, concependo la moralità, e la legge, e l'obbligazione senza idea di volontà superiore, nè inferiore, non ha più bisogno di volontà in veruna parte dei suoi sviluppi, che debbono mantenersi consentanei al suo principio, e non abbisognare di principii nuovi; il che vale a dire che sarà un ordine istintivo fisico non morale, e può dare la ragione delle definizioni della libertà, della volontà e del tardo luogo assegnato a questa nella genealogia delle facoltà spirituali (*Antrop.*, l. 3, c. 4) (1). Noi non

a un tal ente è soggettivo, è vero, cioè proprio suo, ma tuttavia *è tanto eccellente quanta è l' eccellenza dell'ente stesso,* e chi tentasse di privarne la persona oltraggerebbe *quell'ente infinito* (*Ibidem*, n. 52 in nota). Che costrutto cavare da tutto questo, che abbiamo abbreviato, se non che se l'uomo è l'essenza del diritto, se è essenzialmente congiunto all'ente essenziale sotto titolo di ideale e di lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia divino-umana, non dee poter mai deviare da questa giustizia, di cui anzi sarebbe proprio una incarnazione, una personificazione? E di più quale misura dare alle offese contro la persona umana, se il bene di lei, sebbene soggettivo, è tanto eccellente, quanta è l'eccellenza dell'ente stesso, e se chi offende quella non offende Dio soltanto, perchè offende la legge e la volontà eterna di Dio, che vieta all'uomo di far male ad altro uomo, ma perchè la persona umana è essenzialmente congiunta all'ente? Come calcolare la sentenza stessa di Dio, che priva la persona del reprobo del bene soggettivo di aderire all' ente, bene di cui si dice ancora che la persona umana *è essenzialmente partecipe*, e bene di cui non può essere privata senza offendere l'ente? Par quasi che Dio, condannando reprobi, condanni sè stesso. Io però non attribuisco nessuno di questi errori precisi all' autore, citando questo luogo, in cui non v' è veruna idea precisa, ma una esaltazione vaga e paradossica della dignità umana oltre misura.

(1) Che cosa sia nel pensiero rosminiano l'esigenza dell'Essere e degli esseri, può vedersi nei *Principii della scienza morale*, e nel *Trattato della coscienza,* dove ne discorre più a lungo. In quest'ultimo però si vedrà ancora che tale esigenza non è soltanto la prima formola della legge naturale e della obbligazione naturale, ma è anche *la formola suprema* di tutta *la scienza morale* (lib. 2, c. 3. a 4). L'idea di volontà superiore non rimane quindi mai veramente essenziale alla legge, poichè le leggi stesse positive non obbligano se non in quanto trovano nella legge naturale un principio ragionevole di obbligazione. Ciò sembra condurci alla teorica della moralità di coloro, che la rinchiudono in una sola rivelazione della verità o dell' idea, che è la teorica egeliana, conformemente alla quale il Proudhon dava nella sua *società libera* la parte di legislatori *all' accademia delle scienze morali*, che rivela colla scienza *la ragione metodicamente riconosciuta e dimostrata*, e si vantava di far *così succedere nella sua associazione libera, al despotismo della volontà, il regno della ragione* (Qu' est-ce que la propriété?). Sarebbe il regno del razionalismo il più puro; non crediamo però che nè anche fra gli angioli in cielo potrebbe divenir morale: prima, perchè è contro natura, esistono in natura le volontà, ad esiste l' ordine di natura, per cui le volontà create debbono subordinarsi all'increate tanto quanto gli intelletti finiti all' infinito, la ragione particolare alla generale, ecc.; secondo, perchè riconoscere l'esigenza di un ente non è ancora conoscere la necessità morale di attemperarvisi; e di fatti il Proudhon domanda per fino a Dio: *Qui es tu pour que je t'obéisse?* E certamente vi sono molte esigenze di enti, a cui dobbiamo moralmente resistere, ed altre fra le quali possiamo scegliere, senza del che la moralità rimarrebbe una cieca servilità al sentimento di quelle esigenze, e un caos, quan-

ignoriamo che, poichè da tre secoli si tenta di fare in filosofia senza Dio, o almeno di rilegare Dio dietro i veli della natura così, che non comparisca la sua azione, nè il suo impero, si cercarono tutti gli spedienti per iscoprire un fonte di moralità, che potesse dirsi tanto naturale, che non le potesse più competere il titolo di divina se non per origine. Anche il principio dell' *esigenza degli enti*, ossia della natura, fu in diverso modo esposto dai naturalisti e dai razionalisti, che non vollero perdere i vantaggi dell' avere un ordine morale, una legge di doveri, e si vollero anzi mostrare schivi della panteistica confusione del bene e del male. Ma un tale sistema trovò sempre valida opposizione nelle scuole cattoliche, che il vero principio obligante del diritto naturale riconobbero sempre come fondato sovra l'autorità divina, non puramente oggettiva, ma precettiva (1). Con quel sistema del-

do si mostrano contraddittorie. Ontologicamente parlando tutte le esigenze degli enti sono radicate nella volontà di un ente supremo, poichè la stessa natura fisica in quanto è reale, e sviluppa le sue esigenze fisiche, non le sviluppa se non come effetti di quella volontà suprema, che la pose in atto. Quand' anche suppongasi che Dio non potesse creare la natura e gli enti senza dar loro certe leggi conformi alla loro natura, perchè facendo altrimenti avrebbe contraddetto a sè stesso e posta in contrasto l'opera creatrice colla ordinatrice, non di meno l' esistere le nature e le loro esigenze o leggi, è pur sempre atto di sua volontà. A questa obbediscono necessariamente e ciecamente gli enti creati fisici; ma i morali, in quanto sono morali e perfettibili colla cooperazione propria, appunto si distinguono da quelli, perchè hanno la facoltà di conoscere la legge, i suoi fini, e di aderirvi o no, scegliendo fra i diversi gradi e mezzi di perfezione, che loro porge; onde nello scegliere male viene la colpa, non da che essi non vogliono la perfezione, ma dal cercarla contro l' ordine, avendo la facoltà di conoscerlo e di aderirvi o scostarsene colla volontà. Senza volontà adunque non vi è legge, e senza due volontà non vi è morale.

(1) L' illustre monsignore Scavini nel suo opuscolo: *Il signor Rosmini presso S. Alfonso* (Novara 1850), fa osservare che il sistema del Rosmini intorno alla legge, nascente dalla natura stessa degli enti ragionevoli, è precisamente quello, che il Liguori ci additò nell' autore delle *Dissertazioni sul diritto naturale*, e dal Liguori combattuto. Senza entrare per nulla nella controversia particolare, agitata fra i due insigni teologi, è facile vedere dai passi di S. Alfonso citati ivi (p. 30 e seg.), quale fosse la metafisica sua intorno ai fondamenti della morale, e come ei rigetti da sè quella dell' esigenza degli enti e della natura legislatrice astratta dalla volontà di Dio, o come osava dire l'autore delle *Dissertazioni* su citate, *indipendentemente* dalla volontà di Dio. S. Alfonso opponea che « i Padri ed i teologi concordemente non riconoscono « questa legge naturale, che nasce dalle stesse nature; tutti concordemente « dicono che la legge divina è l'unica regola e misura dell'onestà e disonestà « delle azioni morali. Sembra impossibile che tutti questi sacri scrittori aves- « sero chiamata la divina legge *unica regola e misura* delle azioni umane « se avessero tenuto, o almen dubitato, esservi oltre la legge divina un'altra « legge naturale ed un diritto risultante dalla natura delle cose. » Soggiugnea: « Noi per vivere onestamente non riconosciamo altra legge e altra re- « gola che la divina, mentre noi riconosciamo per unico nostro signore e le- « gislatore solo Dio e non già la natura. Chi ha mai detto che la natura è legi- « slatrice? (Opere del Santo, *Apol. e confut.* v. 2. IV. *Difesa,* ediz. di Venezia « 1834, p. 113 e seg., ed *Appendice. ib.*) » Egli sviscera le tesi e gli argomenti degli avversarii, i principii della teorica morale di S. Tommaso e delle scuole cattoliche, e le sentenze della Chiesa, e ne conchiude che *tutta la malizia del peccato sta nell'essere contrario alla volontà divina*, sebbene l'essere una cosa intrinsecamente opposta all'ordine eterno sia la ragione di Dio nel vietarlo (*Ib*, p. 121), e ricorda la massima di S. Tommaso, che l' uomo

l' esigenza della natura degli esseri, della ragione e della morale impersonale, certi francesi moralisti, giuristi, statisti, pubblicisti, educati alla scuola del panteismo speculativo mitigato, che regnò lungo tempo nella loro università, vanno alla ricerca di un *diritto umano* da opporre da un lato alla sfrenatezza dei settarii comunisti e socialisti, e dall'altro al così detto *assolutismo teocratico* di noi cattolici, che la morale naturale teniamo in conto di domma e di legge propriamente divina, ancorchè non la diciamo rivelata. Ma essi son sempre all'abbicì del loro codice dei diritti e dei doveri, e quando pretendono di far leggere agli uomini nella propria coscienza, o nella propria ragione, o nell' ordine generale del mondo, o nella natura degli enti (termini varii coi quali esprimono ciascuno il suo regolo di morale soggettiva) i canoni del diritto naturale, acciò la logica e la ragione individuale ne giudichino, lo faccian suo e lo seguano indipendentemente da ogni riguardo alla volontà e impero divino, vedono insorgere tutte le ragioni individuali forti dell' autonomia loro concessa, e volersi ciascuna fare un diritto puramente razionale senza autorità; vedono insorgere ed esaltarsi le passioni di ribellione, di comunismo, di ingiustizia, ed invocare i loro principii a proprio favore; vedono le loro teoriche nulla valere a reprimerle, quando loro si contrappongono. E in vero come potrebbero pretender questo, poichè essi negano radicalmente il principio di sottomissione della ragione ad altri fuor di sè, il che vale negare la possibilità dell' obbligazione (1)?

non è obbligato a voler tutto ciò, che vuol Dio, ma a voler solo ciò, che ei vuole che voglia, *quod Deus vult nos velle* (*Ib.*, p. 95).

Rinvio il lettore ai dottissimi su citati opuscoli del Santo, in cui la questione è trattata a fondo nel senso non solo teologico, ma anche filosofico, con grande corredo di erudizione, ed egli vi vedrà di più che la pia anima del Santo si sconvolgea al pensare che l'operar secondo la legge di natura potesse aversi come atto di sottomissione non al voler divino, ma ad un altro legislatore. Questi principii però avversati, come vedesi, dai Ss. Padri e dai teologi cattolici, ebbero grande favore presso gli umanitarii, gli atei, gli increduli e i razionalisti delle moderne scuole alemanne e francesi, che vollero trovar mezzo di formolare un sistema morale, facendo ad un tempo pompa di indipendenza umana. Se ne lasciarono sedurre anche quei cattolici, che si pigliano la loro metafisica come un tesoro. Hermes non mancò di farli suoi, come già indicammo, e trascorse fino a dire, che *la ragione morale non abbisogna punto di Dio* per obbligare, ma il P. Perrone nelle più volte citate sue *Riflessioni* combatte questo principio, che spira tutto «l'orgoglio di quello stoicismo kan-« tiano, che infine è l'idolatria dell'umana ragione.» Noterò soltanto una cosa di passaggio, ed è che gli autori del secolo scorso, contro di cui combatte Sant'Alfonso, voleano sostenere che la natura o la ragione umana fosse per sè legislatrice, a titolo di tuziorismo rigido, per non dare all'uomo libertà di cotravvenire anche sol materialmente alla legge eterna e divina, quando bene l'uomo non ne conoscesse il divieto. I moderni per l' opposto assumono quel principio per fare omaggio non solo alla libertà, ma all'autocrazia e autonomia dell'uomo, e per negare o rendere inutile la legge eterna e l' immutabilità della morale divina. Ecco come un errore sostanzialmente identico si presta a due intendimenti contrarii.

(1) « Le droit n'a qu'un principe, la conscienze, la raison, *non la raison*

In conformità o per presentimento di quelle mal ferme idee intorno alla libertà e alle esigenze morali, e certo in dipendenza del principio oscuro dell' oggettività dell' ente ideale, il Rosmini dava già la sua famosa definizione della legge con dirla: « una *nozione* della mente coll' uso della quale si fa « giudizio delle moralità delle azioni umane , e secondo la « quale però si deve operare (*Princ. della scienza morale*, c. 1), » e vi aggiungea poco dopo, che la legge *non è altro che una nozione.* All' epoca però in cui usciva in luce questa definizione non era ancora, come abbiam fatto osservare sopra , ben chiarita e descritta la natura dell' ente ideale , quindi anche la parola *nozione* presentava, per quanto sembra, nella mente stessa dell' autore un equivoco. Poichè, se per una parte e nel linguaggio trascendentale dei moderni *nozione* , come sopra ci avvertì il Maret , è la stessa cosa che *idea* ed *essere assoluto* (il che ne ricondurrebbe a dire, che anche colà si dovea intendere che l' essere ideale, parte dell' umana natura e dell' individuo, era la legge stessa morale, o meglio ancora , che l' intelletto umano era la legge e il legislatore); per altro lato poi la volgare maniera d' intendere ciò, fece reputare a non pochi che in quella *nozione* si dovesse ravvisare soltanto un principio di notizia e di promulgazione della legge. E tal senso recavano anche le cose che l' autore veniva colà distinguendo sulla *promulgazione* della legge, sull' *uso* di tale idea, sulla *facoltà di applicarla*, sulla *sospensione della sua virtù obbligatoria* per difetto di promulgazione, cose tutte, che sembravano allontanare l' opinione di una obbligazione sussistente in quella prima linea della legge, e piuttosto faceano sembrare strano e improprio il dar titolo di legge a quella notizia, che ancora stassene così sterile nell' intelletto, e non ne compie la promulgazione, nè basta perciò a produrre nè obbligazione, nè atto morale. Ma poichè, come abbiam veduto, l' ente ideale s'immedesima nelle opere posteriori rosminiane col morale, e diviene sempre più intimamente collegato nella natura e nell' individuo umano, non pare più luogo a dubitare che la parola *nozione* si debba intendere solo per un elemento e principio di cognizione, e non anzi per l' esistenza stessa nell'uomo dell' ente ideale morale, legge e legislatore divino; ed ogni

« *qui se soumet*, mais la raison qui *iuge* et *prononce*. La logique et la lo« gique implacable est là sur son domaine (Thiercellin, *Du mariage civil et « du mariage religieux* n. 1). » È avvocato in cassazione costui, che fonda così bene il principio del diritto, e lo raccomanda così bene alla logica, senza badare alla recentissima sperienza fattane dal razionalismo francese, che si vide al punto di dovere logicamente, e quasi in massa, abbassare le armi in faccia ai raziocinii dei socialisti, e comunisti. Con questo diritto umano il Thiercelin manda in rovina il matrimonio; vedremo fra poco che cosa abbia saputo fare il Thiers, che professa simili principii di moralità e volle difendere la *proprietà*.

disputa sulla promulgazione della legge sembra tornar vana, o non riguardarne se non le parti accessorie, poichè in sostanza più non vi sarebbe soggetto, cui promulgarla, ovvero sarebbe tal legge legislatrice bella e promulgata appena che l'ente è entrato in corpo al soggetto senziente per farlo intelligente e morale (1).

(1) Che la definizione della legge data nei *Principii della scienza morale* potesse pigliarsi in doppio senso, cioè come esprimente un puro principio di promulgazione soggettiva, o come esprimente la natura della legge stessa, ce lo indica il Pestalozza, che reputo il miglior interprete delle dottrine rosminiane (*Elem. di Fil.*, v. 4, c. 2, a. 1. e a. 3), dove la legge presenta come *un modello*, *un esemplare*, a cui confrontansi le azioni, e l'essere ideale come una *idea, che rischiara la mente dell' uomo*, idea, che si converte in principio o legge morale, quando quell' idea dell'essere *convertesi in idea del bene*. Ma in tutto questo, come in altri luoghi, mi sembra che il Pestalozza accomodi il trascendentalismo rosminiano alle fogge della filosofia comune, salva la diversità della maniera di supporre l'esistenza dell'idea prima nell'uomo; poichè tale idea è sempre considerata *nella sua relazione con una mente, che la intuisce*, e quindi come *modello delle cose e verità*, come *principio d'ordine e bene*, come *regola delle azioni e legge*, e così non è considerata come la mente stessa, l' intelletto stesso, o qual parte ed elemento di questo. Or da ciò, che abbiamo sopra veduto, si è a questa seconda maniera di considerarla, che conducono le descrizioni dell' ente ideale e la virtù attribuitagli dal Rosmini nelle opere ontologiche, l'*Antropologia* cioè ed altre, nelle quali a noi parve più manifesto l'equivoco, che pende al panteismo. Quindi in quel modo di considerare l'ente ideale del Pestalozza possono aver forza i canoni morali del riconoscimento pratico degli enti ecc., nel secondo modo pigliano un tutt'altro senso ed estensione, come or ora vedremo. Del resto poi ci sembra che quella definizione della legge presa anche nel senso di notizia è difettosa, perchè fa conoscere la legge per la menoma delle sue note, quale si è quella di essere promulgata, nota complementare diremmo ed estrinseca, soggettiva e accidentale, a petto delle intrinseche, che costituiscono la morale essenza di tutte le leggi, l' essere cioè giusta, autorevole, utile. Quindi troviamo che i filosofi nel definire più o meno esattamente e precisamente la legge non dimenticarono mai di esprimervi il concetto di una ragione, di una sapienza; di un impero superiore e ordinativo del soggetto: *Lex est ratio suprema insita a natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria; eadem ratio cum est in hominis mente confirmata atque confecta lex est* (Cic. *de Leg.*, 1). *Lex est aetermum quiddam, quod universum mundum regeret* imperandi prohibendique *sapientia* (*Ib.*, II). *Lex aeterna est ratio divina* vel *voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbarique vetans.* Aug. c. Faust., l. 22, c. 27). *Lex, quae* summa ratio *nominatur*, *non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri* (Id., *De lib. arb.* 6). *Lex est ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva actionum et notionum creaturarum in ordine ad bonum commune totius universi* (S. Thom., *Summa* 1, 2, q. 92, a. 1). La nozione pertanto dalla quale noi abbiamo norma ad operare non è la legge, ma è l' idea della legge in noi; o se vogliamo dire che è legge, lo è in quanto quella ragione o volontà superiore si rende obbligatoria per l' inferiore, manifestandosele non sol come verità, ma come norma, e noi non siamo certo niente più autonomi rispetto a Dio, portando scritta la sua legge, in qualunque modo, nei cuori o nelle menti, che nol siamo rispetto al Sovrano, di cui sapessimo a memoria tutto il codice, sebbene nell'un caso e nell'altro sia poi a noi libero dare la legge prossima e pratica, che vogliamo alle nostre azioni o in conformità a quella legge superiore, o ad arbitrio nostro e a sua violazione. Qualunque poi sia stato il senso inteso dal sig. Rosmini nel dare la sua definizione della legge, poco importa al complesso del sistema sviluppato nelle altre opere intorno alla legge legislatrice ed alla esigenza degli enti importanti obbligazione, fatta astrazione dall'idea di volontà superiore e di legge eterna. Vedansi per ciò le sue risposte al P. Dmowski nei due opuscoli: *Sulla teoria dell'essere ideale — Sulla definizione della legge morale*, in cui egli restringe assai il senso della sua definizione, dicendo che con questa volle definir soltanto la legge in genere, e che colla parola *nozione* non intese la idea dell' essere in universale. Lascio

CAPITOLO XIV.

CONSEGUENZE DEI PRINCIPII ROSMINIANI RISPETTO AI DIRITTI E AI DOVERI INDIVIDUALI. L'ESIGENZA DELL'ESSERE IDEALE E QUELLA DELL'ENTE REALE LOTTANTI NELL'UOMO. LA MORALITÀ SI RISOLVE IN EGOISMO PERSONALE. DIFFICOLTÀ CONFESSATA DI SPIEGARE LA POSSIBILITÀ DELLA COLPA. SEPARAZIONE DELLA MORALE DALLA RELIGIONE.

Viene ora luogo di cercare qual motivo e qual regola morale del suo operare potrà raccogliere l' uomo individuale dai sopra indicati principii universali della moralità posti dal Rosmini, che ci dànno una legge senza legislatore, un imperativo morale, fatta astrazione da ogni volontà imperante, un lume di ragione comune ed uniforme per tutti gli uomini, ma inefficace a tracciare loro diritti e doveri distinti, una natura, che non comanda, nè giudica, nè sceglie fra l' istinto razionale e l' animale, ma tratta da questi agisce per una certa nécessità, che esclude il meglio dell' azione morale, se tal può dirsi l' azione di un uomo in tali condizioni. Poichè è certo che, almeno ogni qualvolta l' istinto animale prevale, non entra più nell' atto la libertà soffocata dal principio senziente, che porta il soggetto ad agire soltanto come ente reale, e non come ideale e morale. Sogliono i moralisti e gli ascetici descrivere la lotta interna dell' uomo inferiore o animalesco coll' uomo superiore e spirituale; ma nel sistema, di cui trattiamo questa lotta è tutt' altrimenti grande, poichè ella si pone fra l' infinito e sublimissimo ente ideale, e la realtà speciale e specifica dell' ente soggettivo e individuale. Se l' esigenza propria dell'ordine morale è quella dell' ente possibile universale ideale, evvi pure nell' uomo l'altra esigenza contemporanea, o anzi logicamente anteriore, dell' ente reale, cioè del suo principio senziente corporeo; ambi questi enti son natura dell' uomo, cioè la compongono, e l' uomo obbedirà all' esigenza di questi enti entrambi se concordi, al più esigente se discordi, nè avrà principio superiore, a cui appoggiarsi per far prevalere la ragione sul senso. Quindi tutti i canoni dati all' uomo (*Princ. della scienza mor., e nel Trattato della cosc.*) di *seguire la sua ragione*, *riconoscere gli enti per quel che sono, ecc.*, sono dati ad un semovente, in cui si chiama *volontà* la facoltà di tendere ad un oggetto conosciuto, che solo gli sarà più ampia che non nei bruti, ovvero sono dati ad un misero marinaro, che senza bussola, nè timone, nè remo sta angoscioso nel suo schifo

ad altri l'esaminare se queste interpretazioni correttive calzino alla sua definizione, e ai commenti, che ne aveva fatti; a me non sembra così.

agitato dai flutti, sospinto da venti turbinosi, e senza mezzo a resistere, a contrapporre le due forze l' una all' altra. E pertanto come dalla morale germanica non nasce altra conseguenza, se non quella di assoggettare l' istinto razionale ideale al reale, cioè al sensitivo, che suol essere il più esigente nell' uomo corrotto (vuol dire che ne nasce una morale d' appetiti, di istinti e di sensismo), sembra che somigliante pericolo l' avremmo da temere dai principii rosminiani, se davvero poi il sistema morale consistesse a trarne con logica severa le conseguenze, e la morale di fede non le mitigasse presso l' autor cattolico.

Ma trapassando sopra quella lotta intestina dell' uomo e considerando anche soltato la più nobile esigenza, che egli senta in sè, quella dell' ente ideale morale, la quale, se è *la prima forma della legge naturale*, debbe essere sempre sostanzialmente la stessa, questa esigenza non può recarci se non alla ricerca del perfezionamento della persona individuale, di cui quell' ente è parte, e in cui non è conosciuto come *non io*, se non più tardi, dopochè cioè, già si disse, che la moralità e l' obbligazione di seguirne l' esigenza era nata. Poichè se l' uomo nel suo principio di essere morale non conosce l' ente assoluto, se non quanto gli si manifesta come ente ideale non astratto e superiore a lui, ma parte di lui, lo sviluppo di questa moralità consiste in un egoismo finissimo dell' *io*, che sente e segue l' esigenza sua propria, come lo insegnano i Germani; e l' azione morale sarà sempre risolvibile in quella di soddisfare alle esigenze della propria personalità. E di fatti il Rosmini ci dice che la obbligazione « è una necessità di operare in uno, anzichè in altro modo, « pena la perdita della dignità personale o sia la perdita del « bene proprio della persona; » la qual necessità « è quella, « che ha una persona di operare in un dato modo per non « rendersi diffettosa (*Fil. del Dir.* v. 1, sez. 1, a. 7); » ed altrove ei definiva la moralità soggettiva « il complesso dei « doveri e dei consigli perfezionanti l' umana personalità (*Ib.*, « sez. 3, a. 4). » Ora se tutto questo ha il suo lato vero per diretto o per indiretto, in quanto l' uomo ha dei doveri verso sè stesso, e sotto un Dio, che non ha bisogno di lui gli tornano utili quei doveri stessi, che rende a Dio; non è poi vero che la necessità morale, cioè l' obbligazione, si possa risolvere in un principio di amor proprio, come sembra risultare da raziocinii esposti nei luoghi, onde sono tratte le su citate defizioni. Non è nemmeno vero che quell' amor proprio abbia da sè solo la vera ragione di legge e di dovere, e imponga il perfezionamento dell' umana personalità, perfezionamento, al quale l' uomo, credendosi padrone di sè, potrebbe credersi libero di rinunziare, lasciandone inoperosi i

mezzi, ancorchè gli fossero conosciuti, specialmente dove gli sono costosi. Peggio poi, come vedremo, evvi modo di mantenere forza alla legge morale nei doveri verso gli altri. Sicchè dove si supponga una piena astrazione dalla cognizione dell' ente reale e sapientissimo, che per diretto o per indiretto provvidamente impone e modera tutta la legge morale, e così manchi fin da principio una idea, sotto qualunque forma proposta, di un imperante superiore a noi, cader ne pare per sempre ogni obbligazione morale. La parola stessa d'obbligazione riesce un nome vano, o sembra tacciata di servilità, rispetto ad un soggetto, che o si muove per istinto a cercare la sua dignità, perfezione, gaudio, piacere, senza riguardo, nè verun rispetto ad altri, o si reputa padrone di sè, così che per lo meno può credere di non fare ingiuria a nessun Essere supremo, se la dignità posterga a suo proprio danno, soggetto in somma che di sua obbligazione non è responsivo che a sè medesimo. Il che produr può benissimo in tale essere un male di danno, piuttosto conseguenza negativa, che pena del suo procedere, ma non può poi dar luogo all' idea di offesa di Dio, nè di pena veruna, nè meno di danno, come atto di giustizia vendicatrice del supremo imperante; può produrre al più il peccato filosofico, non il vero peccato, o colpa morale. Queste sono veramente le conseguenze del sistema morale di Schleiermacher, notate dallo Sthäl nel discutere la sua etica, e particolarmente notevoli in costui, che figura fra i sommi teologi del protestantismo, mentre pei più puri professori di panteismo speculativo non esiste più nemmeno il peccato filosofico, nè verun processo di perfezionamento individuale ed utilitario (1).

(1) Rosmini riconosce che *il principio del perfezionamento di sè stesso potrebbe rientrare nella classe di quelli, che mettono a norma dell' uomo la propria utilità.* Quindi cerca di mostrare come *l'istinto della perfezione, principio intrinseco alla umana natura, rimangasi al tutto diverso dal principio morale* (*Fil del dir.*, v. 1, sez. 2, a 11). Ma la difficoltà sta a vedere come questo concordi colle definizioni su citate e colla teorica della legge legislatrice, dell'esigenza dell'essere, della conversione in ente morale di quell'ente ideale, che, secondo Rosmini, è l'unico o certo almeno è *il primo inteso* come verità, e come bene nell'uomo, e dell'uomo, e, per ciò stesso che è il primo oggetto della mente, diviene la sua prima legge morale. Ei dice che: « al solo presentarsi da prima un oggetto alla mente nostra annunzia in noi « stessi la legge eterna della giustizia (*Ib.* sez. 1, a. 6); » per lo che siccome l'annunzia colla necessità d'aver lui *per tale quale è, per tale riconoscerlo, giudicarlo ecc.* (*Ib.*), dunque questa prima giustizia, questa prima necessità, questa prima esigenza annunziataci dall'ente ideale, che in noi è qual è in noi, e non qual è in Dio, debb'essere di riconoscere il nostro essere, e volere la perfezione di quell'esistenza, che l'ente ideale ha in noi, anzichè quella che abbia in altri enti. A questa prima esigenza dovremo subordinare tutte le esigenze degli altri enti, che saranno da noi giudicati, secondochè possono perfezionare o no la nostra esistenza. E di fatti ci dice pure il Rosmini che *si esige una ragione di rispettare la volontà del creatore, ragione anteriore nell'ordine della mente nostra a quella volontà conosciuta*, e che questa ragione è la prima legge *l'esigenza delle cose;* ora questa è che sembra doversi risolvere per l'umano individuo nell'esigenza dell'essere ideale non in quanto è l' ente

Il filosofo, che nulla farebbe avaramente, libidinosamente, ingiustamente, quando bene potesse celarsi a tutti gli Dei e gli uomini, come dice Cicerone (*De off.* 3, c. 8, citato dall'autore *Ib.*, sez. 1, a. 7), primieramente sarebbe un filosofo, in cui l'idea di giustizia non sarebbe più nei suoi primi elementi, e si mostrerebbe per qualche aspetto come *per se expetenda;* in secondo luogo penserebbe solo in tal caso di poterne evitare la sanzione esterna e non l'interna conseguente al far cose per sè male, cioè contrarie alla stessa umana coscienza in quanto è buona, il che è ben diverso dal supporre ignoto il principio di moralità, regolatore e giudice delle azioni umane; terzo, quel suo astenersi sarebbe un calcolo filosofico di puro razionalismo egoistico per soddisfare a sè stesso e compiacersene. E anzi sarebbe egli stesso assai corrivo a persuadersi che la giustizia è stoltezza e utopia, e ad abbandonarla, qualora a vece di trovarsi solamente libero a fare cosa disonesta senza timore di altri, fosse in caso di non poter mantener la giustizia senza grande sacrifizio. E così fecero i filosofi antichi e moderni, che pizzicarono d'ateismo, e quei, che non fecero così, come Socrate e altri, posti in gravi contingenze, ricorsero all'idea di un Dio comunque l'intendessero.

Per le quali cose, sebbene l'autore s'adoperi con molta sottigliezza ed ingegno a spiegare i principii del suo sistema morale, e a riparare alle obbiezioni, egli è obbligato a confessare che *è difficil concetto ad intendersi*, come *la persona possa essere obbligata di aderire alla entità oggettiva*, presa nella sua pienezza e ordine, *se vuol essere perfetta*, e come quell'oggetto, l'ente, *che produce la persona umana, gli imponga le sue leggi nell'atto, che la informa*, e perciò ei rimanda a *meditare profondamente tutta quella sua dottrina per persuadersene* (*Ib.*, sez. 1, a. 7); e con queste parole ci fa vedere che la cosa più chiara del mondo *l'obbligazione* diviene oscura nel suo intelletto. Ed io credo bene che importi assai di aderire all'invito; se però allo

supremo, ma in quanto è lui stesso. Quindi non sembra potersi evitare che l'esigenza del proprio ente sia in tal sistema il primo principio della moralità, la prima legge, il primo criterio di tutti i giudizii morali. Ora la morale, ci fu sempre insegnata come un vero servizio di Dio, in primo luogo, perfezionamento nostro in secondo luogo. Tutto questo ci fa ricadere nella teorica di Hermes, il quale dietro Kant dice, che l'uomo *è fine a sè stesso*, e nega poi a Dio *l'autorità di obbligare immediatamente coi suoi comandi o divieti positivi l'uomo nel santuario di sua coscienza*; ed anzi *assoggetta Dio ai diritti dell'uomo*, e riesce *a sconvolgere tutta l'economia della naturale e rivelata teologia*, come dimostra il P. Perrone nelle su citate *Riflessioni*. Se però molta meraviglia deono fare tali dottrine in Hermes vantato dai suoi quale arciteologo fra i teologi cattolici d'Alemagna, la meraviglia scema, ricordando che questo arciteologo, forse più ardito di Schleiermacher, negò esplicitamente l'offesa di Dio nel peccato, e la sua giustizia vendicatrice, e molt'altre delle idee fondamentali alla morale cristiana.

studio seguirà la persuasione, sarà d'altri il giudizio, mentre anzi in questo luogo medesimo or ora citato si scorge un nuovo esempio della perpetua equivocazione tra *l'essere* ideale, ora fatto morale, e il vero *Essere supremo*, e della confusione della natura dei due esseri; poichè di quell'essere ideale morale, che l'autore suppone essere l'oggetto di tutte le menti, anzi il loro produttore, essere possibile, indeterminato, vario, che nulla afferma, nulla nega, come lo disse mille volte, non so come si dica ivi che *la persona, che lo vede, vede pure che egli è immutabile, identico a sè stesso,* ecc.

Restando poi vaga l'idea dell'*obbligazione*, non può restar chiaro come ne segue il peccato. E difatti il Rosmini confessa altrove con molta ingenuità, che « come è difficile a « spiegare la possibilità dell'errore in un essere intelligente, « così è del pari difficile a spiegare la possibilità del pec- « cato in un essere morale (*Teod.*, 397 in nota). » La qual difficoltà fa sospettare tanto più delle basi poste alla scienza e alla moralità, poichè se i sistemi si fanno per facilitare l'intelligenza dei veri già certi, e accrescerne e coordinarne le deduzioni, che dire di un sistema che pone in oscuro una possibilità sì manifesta nella creatura libera, in cui è accidentale tutto ciò, che perfeziona la perfettibile sua natura? Tralascio l'esaminare come l'autore cerchi di spiegare queste possibilità (*Teod.*, l. 3, c. 5 e 6; *Fil.*, *del dir.*, v, 1, sez, 2, a. 7). Accennerò soltanto che parmi che non basti a ciò la *limitazione* degli esseri; i quali, sebbene limitati, possono essere, come ei stesso ci dicea, *immobilmente affissi nel lume essenziale,* il che non veramente ai viatori, ma ai comprensori avviene. E non basta nemmeno la circostanza che nell'uomo viatore i tre *quasi elementi dell'essere*, cioè i suoi tre aspetti di *reale, ideale* e *morale,* di cui favella nei citati capitoli della *Teodicea*, i tre istinti, che ne nascono *animale, razionale, morale,* come li chiama altrove (*Cosc. mor.*, 66), non sono come in Dio indivisibili e necessariamente armonici o anzi identici, ma si dividono nell'uomo così, che questi ora ne segue uno, ora l'altro; le quali circostanze dell'uomo sono bensì la frequente occasione del peccato, ma non il suo costitutivo, che sta nel convertirsi la creatura dal creatore alla creatura. All'ente ideale, che l'uom porta in sè come natura sua, ei non può voltare le spalle; e se questo è la legge legislatrice del suo operar morale, ei non potrà in vero svolgersene mai comunque agisca. Altri però esamini la soluzione rosminiana astrusa assai e da non potersi dicifrare in poche parole, a me sembra che bastino le difficoltà confessate di spiegare la *possibilità* dell'errore e del peccato, e d'intendere l'*obbligazione,* per argomentarne il difetto dei principii. E ce ne accresce la difficoltà ciò, che l'autore dice (*Fil. del dir.*,

v. 1, sez. 1, a. 7), sul principio *d' identità*, « in cui ei vede « fondata la strettissima unione dell'ordine reale e necessario « col morale e volontario, e il punto, in cui convengono questi « due ordini insieme; punto, che per la sua piccolezza sfugge « finora agli occhi di molti. » Punto, com' ei soggiunge, di contatto fra la ontologia e l' ideologia; punto però che non ci parve sia sfuggito allo Schelling, il quale in virtù del suo principio di identità assoluta fra l' essere e il sapere, insegnava che le leggi della natura debbono trovarsi immediatamente dentro di noi, siccome leggi di coscienza; e reciprocamente le leggi della coscienza debbono potersi raffrontare col mondo esterno, nel quale si trovano come leggi della natura; dal che traea un fatalismo universale armonico col suo panteismo assoluto. La qual cosa meglio sempre dimostra che anche quella difficoltà di spiegare la funesta possibilità dell' errore e del peccato sia effetto dei principii della filosofia eterodorsa adottati, principii, che nella loro crudezza assoluta, come li adoperano i moderni, tolgono ogni distinzione di bene e di male, ogni moralità, mitigati, ne rendono almen difficile la spiegazione, che non può venire che da altri principii ben diversi (1).

Il che ci fa credere sempre più che, prima di meditare tanto profondamente le dottrine morali rosminiane, bisogna meditare sul suo essere ideale, cioè sapere cosa sia, poichè come in ontologia dalla idea unica sorgea la facilità di concludere ad una sostanza unica, così in morale, dal trapasso di quell' unico ente ideale a divenir morale, sorge la facilità di considerare una giustizia unica in Dio e nell' uomo, istintiva e necessaria, legge fatale in entrambi, il che sarebbe un panteismo morale. Per noi è cosa incontrastabile che non si riuscirà mai a fare un vero ente morale di qualunque contingente intelligenza, astraendola, anche solo per ipotesi, dalla sua relazione necessaria di dipendenza dall' Ente supremo, qual è fuori di quello; che perciò non si riuscirà a dare un concetto di legge morale, in cui non entri almeno nel più iniziale elemento, l'idea di quel vincolo, che è la religione, come ossequio e dipendenza volontaria da un essere

(1) L' impossibilità di spiegare la colpa o peccato vero colla morale della esigenza degli esseri, l'avea notata già S. Alfonso: « Io per me, dice egli, con« siderando il peccato come offesa di Dio, che è somma bontà e mio Signore, « che mi ha creato, redento, e da cui ho ricevuto tutto, col suo aiuto ben « posso concepirne un vero pentimento. All'incontro non saprei concepire que« sto vero pentimento, considerandolo come mera offesa della natura, che non « è mia signora, nè mi ha creato, nè redento, e da cui non ho ricevuto alcun « bene; mentre quanto ho avuto, tutto lo riconosco da Dio (*Apolog.* v. 2; « *Dichiarazione del sistema ecc.*, p. 115). » Dire che manca il motivo di pentirsi d'un fatto, vuol dire che manca altresì il motivo di astenersi dal commetterlo, o che il motivo non può nascere, se non da qualche circostanza, per la quale l'azione possa recare disgusto alla persona come cosa disutile, dannosa e non come cosa moralmente rea.

superiore, che ha un diritto proprio ad essere obbedito dall'inferiore, anche astrazion fatta da qualunque perfezionamento ulteriore di questo, il quale per soprapiù, essendo perfettibile, non può trovare se non colà la fonte e il tipo della sua perfezione. Si osservi un poco in quanti modi la peccabilità dell'uomo viene posta in pericolo dalle dottrine rosminiane! Notammo che Rosmini nel sistema ontologico e antropologico descrivea la costruzione dell'anima umana in modo che l'uomo sembrava divenir impeccabile (Nota a p. 203 del saggio sul Soc.). Nel sistema morale oggettivo sembrerebbe divenirlo per la impossibilità di deviare dall'esigenza dell'essere morale infinito intrinsecato in lui, ancorchè si supponga non conosciuta da lui. Nel sistema morale soggettivo troviamo pure che, posta anche nell'uomo la facoltà e la volontà di violar tal legge di moralità, non avrebbe vera ragione di colpa, ciò che egli scientemente operasse contro la natura degli esseri. Se poi ricordassimo gli altri principii, che guidano più direttamente all'autoteismo o al fatalismo, e che s'incontrano sparsi nelle teoriche rosminiane, aggiugneremmo altre difficoltà a spiegare la peccabilità dell'uomo e il valore oggettivo e soggettivo della legge morale a rispetto di lui. Non è questa una terribile conseguenza porre in pericolo la certezza della peccabilità ora che ciò tentano in tanti modi i socialisti e i comunisti, come vedemmo? Ma dai principii Rosminiani sorge un'altra conseguenza forse peggiore, ed è quella di torre per un altro verso alla religione tutto il valor morale, mentre, supponendo una morale esistente tutta da sè, questa si separa e si vuol separare dalla religione. Certa cosa è per verità, che se la morale ha per principio l'esigenza degli esseri, la natura, quella non ha più che fare, propriamente parlando, colla religione e specialmente colla religione rivelata; e questo è quel che vorrebbero i miscredenti: vantarsi di essere morali senza religione. Ma pei credenti stessi qual rimarrà poi il valore, non solo di tal morale non religiosa, ma della religione stessa, che da tutti, anche i peggiori uomini del mondo, che ritennero qualche tintura di sentimento religioso, fu sempre creduta e dovè credersi la cosa più morale del mondo, cioè la cosa, che mette più direttamente l'uomo sulla via di tutti i suoi doveri, e più direttamente lo guida al suo fine di perfezionamento razionale e virtuoso?

Ed in vero quello, che l'autore viene argomentando sulle relazioni fra la religione e la morale, come di due cose, *che vanno d'accordo, si prestano non leggieri servigi, ma sono tuttavia due cose distinte,* che « partono da punti diversi, « tengono un cammino diverso, e solo nel termine, quando « sono o si suppongono perfette, diventano identiche, » preso

nel senso generico di religione (e non di una qualche forma speciale di religione, contrapposta ad una qualche forma speciale di legge morale, come sarebbe, se si contrapponesse la religione rivelata alla morale non rivelata) non ha senso o non ne ha veruno buono. Troppo evidentemente anzi sente l'origine di quella filosofia atea, che da tanto tempo si adopera a farsi una morale pura da ogni elemento teistico, un diritto umanitario senza *ius* divino, a cui s'innesti; filosofia, da cui rampollò l'odierna tedesca, che vuol sembrare di conciliare col suo panteismo tutte le cose, ponendo sè stessa a capo di tutta la verità e di tutti gli imperativi, e la religione considerando come parte dell'ordine meramente giuridico, o come un'allegoria, una poesia e un sentimento, un fenomenalismo, che rientra nel suo termine, nella filosofia. Il che tutto non che contrastare al concetto e alla realtà della religione cattolica, che, come principio universale, riepiloga eminentemente in sè tutto quanto vi è di vero e di buono in ordine di ragione, di legge e di virtù morale, contrasta alla natura della legge prima e a quella dell'uomo perfettibile e dell'umanità. Poichè l'uomo contingente non conosce, nè apprezza la sua propria natura, nè è capace di capirla e di sottordinarsi alla necessità morale di perfezionare la propria persona, se non riconosce la prima e la più fondamentale condizione di sua natura ed esistenza, che è quella appunto di essere nulla da sè, creato dal nulla, contingente in tutto, e se non dà in ogni parte del suo filosofar sulla umanità un vero valore razionale a tale principio, considerando l'uomo come causa seconda, ma in tutto seconda, che può perciò cooperare, e non mai operare solo, e ha perciò delle relazioni di dipendenza necessarie, sempre in atto, con una natura e personalità suprema non contingente. Il che vale a dire che la religione (in genere) è naturale all'umana natura, è la suprema delle sue leggi, la fonte di sua moralità. E sebbene ora la religione sia soprannaturale per altro rispetto, secondo cui si elevò anche l'umana natura a oggetto soprannaturale; questa elevazione di stato, a cui crebbero ambedue correlativamente, non produce punto già che, astraendo da questa sublimazione, noi possiamo concepire un uomo morale in pura natura, cioè non sublimata, senza mistura d'elemento teistico. Anzi tanta sarà proporzionatamente nell'uman genere, nell'uomo individuo, nella società, e in qualunque creatura morale perfettibile, la obbligazione morale di perfezionarsi o di conservarsi moralmente, cioè *virtuosamente*, quale e quanta sarà in essi la notizia e l'esigenza, non fisica ma morale, di una ragione e di una volontà suprema e divina, distinta dalla natura e personalità creata. Noi crediamo pertanto che, come non avremo mai morale cristiana, se non

per quanto è conosciuto il Dio dei cristiani; non avremo nemmeno la rozza morale dei barbari, se almeno in confuso non è nello spirito l' idea del Grande Spirito, o altro simile concetto religioso d' un essere superiore all' uomo e imperante. Quindi crediamo pure che quanto il Rosmini poi dice (*Ib.*, sez. 3) per conciliare le idee degli stoici e dei moderni sulla moralità astratta dal principio religioso colle idee cristiane, e per poter conchiudere che « la sola religione, il solo concetto di « Dio santo e beante, quale ce lo dà il cristianesimo, costi- « tuisce *il principio sufficiente dell' attività morale* dell' u- « manità, » contraddica ai suoi principii, con esagerare inoltre l' idea vera del cattolicismo, il quale, come religione positiva, rivelata, sublimata, soprannaturale (nel che sta il proprio carattere della religione di grazia, religione di Cristo), è in vero il solo principio sufficiente dell' *attività morale* rispetto alla vita eterna e alle virtù, colle quali questa si guadagna, ma non di qualunque attività morale. Che se ciò fosse così, converrebbe dire che, dopo d' aver il Rosmini voluto fare gli uomini morali senza principio religioso veruno, nemmen di natura, ora li spoglia, se non sono cristiani, di tutta l' attività morale (poichè è caso di dire qui che la insufficiente non è sufficiente) per le stesse virtù ed azioni naturalmente morali.

L' uomo non è il microcosmo, come lo esaltano i moderni; foss' anche il microcosmo, il riepilogo cioè dell' universo, l' universo stesso non è infinito, non indipendente, nè legge e legislatore a sè stesso (1). L' uomo non è *autoteles*, fino a sè stesso, in nessun senso.

Imagine di Dio, ma imagine creata, gli è essenziale non avere in sè nè il principio, nè il fine di nulla di ciò, che ha, e il potersi tutto non annullare, ma disordinare intrinsecamente, in quanto le facoltà dell' uomo possono venire in lotta fra loro stesse, e peggio ancora estrinsecamente, in quanto tutto l' uomo può porsi in contrasto colle verità, col bene suo conservativo e perfettivo, che è fuori di lui, ed è legge per lui. *Se l' uomo si eleva, io l' abbasso,* dicea Pascal, *se si abbassa, lo rialzo;* non però fino a farne un piccol Dio, che, avendo legato a sè per natura l' ideale dell' ente, come verità e come bene e legge e principio di moralità parrebbe una giustizia sussistente, che svolgasi colle forze e col tipo intrinseco, che ritiene in sè, mentre in realtà fuor dell' uomo stanno

(1) Alcuni Ss. Padri dissero, è vero, ma in senso ben diverso, essere l' uomo un microcosmo, perchè partecipa della natura di tutte le sostanze create, essendo spirituale e materiale, intelligente e animale, e perchè Dio fece questo nostro mondo per l' uomo e nell' uomo adunò la partecipazione di tutte le doti di questa natura mondiale; ma non perciò posero la natura umana sopra l' universo intiero, compresa la natura angelica, nè tanto meno l' indiarono in verun modo nell' ordine di creazione.

il tipo vero e le sue forze migliori, colle quali progredisce al suo vero ed ultimo fine morale; fuor di lui è questo fine. Fine di premio o di pena, che l'aspettano non come esigenza della natura sua propria e prodotto immediatamente causato da lui, ma come effetto causabile e causato sol dalla divina bontà e giustizia, come opera ultima, che Dio fa intorno alla razionale creatura nel retribuirla secondo le condizioni di merito o demerito da lei poste.

CAPITOLO XV.

COI PRINCIPII DEL SISTEMA ROSMINIANO O SI LEGITTIMA IL COMUNISMO, O NON SI PUÒ PIÙ CONFUTARE RADICALMENTE. QUELLI IMPORTANO IL VERO STRAVOLGIMENTO DELL' ETICA INTERA DAL ROSMINI PRENUNZIATO.

Sembrando a noi chiaro che coi sovraesposti principii non si può riuscire a far altro che una morale individuale, cioè fondata su d' un principio egoistico, una tal morale quanto corrisponderebbe al principio egoistico posto da Lutero e sviluppato negli ultimi suoi corollarii dalla filosofia eterodossa moderna, altrettanto sarebbe in urto non solo contro la morale cattolica, ma altresì contro la deistica naturale medesima. Ora dobbiamo ricordare che la speculativa eterodossa moderna è poi la vera madre e patrona di quell' egoismo trascendentale e pratico, che oggidì per antifrasi si chiama comunismo. Perlocchè, sebbene siano remote le conseguenze, e tali che ai tempi, in cui il Rosmini scriveva le cose sue, forse non era facile il vederne la connessione coi principii, che troppo fiduciosamente ei trapiantava dalla morale falsamente filosofica dei moderni nella sua, oggidì che il comunismo svelò le sue frondi e le sue radici, è facile lo scorgere come quei principii gli aprano la porta o rechino almeno grande difficoltà a combatterlo ed impossibilità a sradicarlo.

Certamente che alcune delle formole rosminiane, già sopra riferite, potrebbero testualmente figurare in un codice filosofico comunista per epigrafe e per testo da commentare, e in generale nessuna di quelle suesposte esclude il comunismo. Io non vedo, p. e., come starebbe male ad un tal codice la definizione rosminiana dell' *essere morale* « principio interno « inclinato ad unirsi a tutta l' entità conosciuta, nella quale « unione egli trova il bene, il piacere puro, il gaudio (*Teod.*, « 393).» Hegel ci parlava più esplicitamente di quel moto tendente *ad appropriarsi tutti gli enti;* la differenza fra una formola e l'altra è piccola. L' odierno comunista non pretende altro che di soddisfare alla tendenza ingenita di unirsi a tutti gli enti tanto, quanto li conosce come produttivi a lui di bene,

di piacer puro, od altrimenti dicasi e più grossolanamente, di *appropriarseli*. Pongasi dietro tal definizione dell' essere morale l' altra della *libertà morale*, che è quella per la quale « l' essere morale si muove ad unirsi a tutta l' entità « conosciuta senza che sia impedito a ciò da niuna entità « parziale (*Teod.*, 389); » e vi si aggiunga il commento (posto in nota), che la libertà morale è *la tendenza al bene comune, ad ogni bene, ad ogni entità, principio interno*, che *costituisce morale l' essere operante*; è certo che nessun comunista sarà scontento di tale libertà morale (1). La tendenza *ad ogni* bene considerata come quella, che costituisce l' essere morale, dee dare un diritto a non essere impedito, come dice il Rosmini, *da niuna entità parziale*, al conseguire quest' unione, poichè ogni idea di moralità dee contenere o produrre l' idea del diritto. Difatti il Fichte insegna che « il principio della morale pratica, o la legge morale « (legge essenziale di libertà) consiste in questa convinzio- « ne necessariamente concepita dalla intelligenza, cioè che « essa è chiamata a mantenere la sua libertà in un modo « assoluto e conformemente all' idea della dignità personale « dell' *io* indipendente; in termini più ordinarii è il seguire « rigorosamente ed assolutamente la coscienza; convinzione

(1) In questi principii superlativi di metafisica della morale sarebbero cred'io, a notare assurdità, confusioni d'idee e di linguaggio molto rilevanti. Trattando d' *essere morale* non si possono avere per sinonimi *ogni bene* e *ogni entità conosciuta;* perchè, quando parlasi di essere morale, necessariamente si parla di beni relativi all'ente libero in ragione di mezzo e di fine, e non di quel bene assoluto, che ogni entità contiene sol perchè esiste. Di queste entità altre sono utili, altre no allo scopo dell'essere morale. Quindi tutt'altro che dire, che l'essere morale tende a tutta l'entità conosciuta, si dovrebbe anzi dire che esso non cerca tutta l'entità o la realtà nuda e per sè; ei cerca sol l'entità relativa e conveniente al bene e al gaudio, a cui tende, ripulsando le entità contrarie. Quando si considera l'entità rispetto all'essere morale si versa già nel secondo momento delle cose, nel momento, direbbe Hegel, della *diremzione;* momento, in cui le cose buone o indifferenti in loro natura primigenia, come entità, divengono buone o cattive rispetto all'ente morale, il quale in tanto è *morale* in quanto ha un criterio per giudicarne, e sceglierví ciò, che è a lui confacente, rigettando ciò, che gli è avverso. È chiaro da ciò che, se diciamo confusamente che quell'essere morale tende ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, v' implichiamo l' idea, che ei tenda ad unirsi anche all'entità, che gli è antagonistica; sarebbe come dire, che Dio tende ad unirsi al reprobo, che ripulsa, e l' uomo a tutte quelle entità, che conosce e che sono contrarie al suo bene. Così si manderebbe in dileguo non solo la radice della moralità vera, ma anche quella della moralità utilitaria comunistica, e per fin la stessa tendenza istintiva, che volgesi di sua natura non ad ogni entità, ma al bene confacente alla natura; la tendenza unitiva diverrebbe simile a quella di un grave, che precipita senza far differenza, se il suolo, sul quale cadrà, sarà soffice per accoglierlo, o duro per frangerlo. Quelle formole son figliate nelle scuole trascendentali tedesche dal panteismo fatalista, che confonde tutto così, che in nessun modo si riesce più a mantenere netta la distinzione fra il bene e il male. I comunisti pratici però son ben lungi dal cercare senza discernimento tutta l'entità conosciuta, e sanno far le loro scelte; i cattolici, sebbene sentano l' aspirazione dell' anima a un bene infinito, a Dio, non confondono questo coll' *entità conosciuta;* e i savii filosofi non possono aver per buone quelle definizioni dell'essere morale, e della libertà morale, distruttive del concetto di moralità.

« quella, che costituisce il dovere come la virtù, la quale « consiste in una conformità perfetta dell' agente libero alla « sua natura (Tenneman, v. 2, § 395). » Ora qual comunista si ricuserà a tale moralità, a tale virtù, a tale dovere di sostenere in modo assoluto la sua libertà morale, di unirsi ad ogni entità, ad ogni bene, in cui possa trovar piacer puro e gaudio, senza essere impedito da niuna entità parziale? Non è questo appunto che vogliono i comunisti, i quali ogni tendenza loro individuale considerano come un diritto, e nobilitano ancora come un dovere lo sforzo di realizzarla, sforzo mantenitore della loro dignità personale contro ogni altra potenza e autorità, considerata da essi qual nemica e tiranna, solo che tal conseguimento lor volesse impedire?

V' è più ancora; il moralista di tale specie spesso cerca, e nelle rosminiane teoriche potrà trovare ancora, un sussidio di legge rivelata a tanta sua indipendenza da ogni entità parziale, che volesse impedirgli l' unirsi all' entità conosciuta. Ricordisi l' interpretazione, altrove citata, che il Rosmini dà, del primo comandamento della legge divina scritta, in cui si *comanda l' adorazione di Dio e la conservazione della libertà da ogni altro non divino servizio* (*Fil. del dir.*, v. 2, 541). Nè si avrà il comunista ad affannare, perchè qui trova l' incomoda esistenza d' un Dio; perchè il Rosmini ci disse altresì, che si esige *una ragione di rispettare la volontà del Creatore, ragione anteriore nell' ordine della mente nostra a quella volontà santissima* (*Fil. del dir.*, v. 1, sez. 2. n. 14); che la parola di Dio non può *imporre un' obbligazione più vera, più rigorosa della esigenza dell' ente divino* (*Ib.* sez. 2, a. 1), che però, come già spiegammo, non è che l' ente ideale. Il comunista così cercando la ragione della volontà del Creatore nella propria ragione, potrà foggiarla a suo talento, come i protestanti fan della Bibbia (1). Tanto meglio ancora ciò deve giovare al comunismo, che se colla seconda parte del comandamento di adorare e servire a Dio solo, secondo Rosmini, si santifica l' umana libertà, colla prima si costituisce l' autonomia della ragione, giacchè l'autore soggiunge che « il titolo della si- « gnoria divina consiste nell' *autorità inerente all' essere « ideale*, che è la forma d' ogni intelletto, ond' è che non « solo è ragionevole la servitù di Dio come alla prima e su- « prema ragione, ma anzi ella non è altro affatto che la « stessa ragionevolezza, poichè operare ragionevolmente *ed*

(1) Anche dove trovasse una chiara manifestazione della volontà divina potrà calcolarla all'ermesiana come una pura *ammonizione*, un consiglio. Questo razionalismo rosminiano sul titolo del rispetto pratico alla volontà del creatore, sembra aver molta parentela col razionalismo ermesiano, già esposto da noi, intorno al valore dei precetti divini.

« *ubbidire o servire all' essere ideale* è perfettamente il « medesimo (*Ib.*, v. 2, n. 574). » Chi mediti questi passi vedrà facilmente che in tale autorità, in tale moralità, Lecoutrier stesso trovar potrebbe un argomento a santificare *il culto di sè stesso*, come l' atto il più morale di tutti, poichè comprende la perfetta *obbedienza e servizio dell' essere ideale*, che nell' uomo è parte di lui, e l' astringe d' obbligazione indipendentemente da ogni cognizione di Dio.

Alla luce poi di tali principii niun comunista ricuserà i canoni di morale, *segui il lume della ragione, riconosci gli enti per quel che sono ecc.*, poichè la ragione è il suo ente ideale immanente in lui, in lui legge e legislatore, in lui fonte d' ogni moralità, in lui la prima e la suprema delle esigenze, seguendo la quale si segue la legge della virtù *identica a quella suesposta dell' essere morale* (*Teod.*, 393). Ma dirassi: nell' essere ideale anche il comunista deve trovar l' esemplare di tutti gli enti, dee riconoscerli, apprezzarli per quel che sono, e obbedire alle loro esigenze, perchè l' uomo non è solo al mondo. Potrei rispondere che avrà anche dalla teorica suddetta un' ottima scusa a ricusar di riconoscere quelle esigenze, che gli paiono impedire la sua libertà morale; che d' altronde il non riconoscerle non sarebbe se non errore o difetto di calcolo, che non l' impedirebbe di agire secondo la sua legge legislatrice, secondo la sua coscienza ed esigenza propria, e perciò di riputare di agire secondo la propria obbligazione morale e dignità personale, talchè perfino l' ateo potrebbe con ciò pretendere di fare un atto di moralità nel ricusare di riconoscere ed assoggettarsi a qualunque ente supremo, a qualunque legge religiosa, che sembri svolgerlo dall' unico servizio dell' ente ideale, ch' ei tiene in sè stesso. E veramente io credo che, pigliando tutte le chiacchiere dell' ente ideale e le altre intorno all' ente morale, e spremendole, si dovrebbe conchiudere, che, finchè l' uomo non ha altra comunicazione di Dio, se non in questa forma ideale, qual la dipinge Rosmini, non ha veruna obbligazione di riconoscere e adorare Dio, e non ha altro dovere obbligatorio che di seguir il proprio istinto morale, ossia l' esigenza dell' ente proprio. Per conseguenza l' obbligazione di riconoscere e adorar Dio soltanto può nascere in lui, quando gli si aggiunga il sentimento di Dio stesso come reale, ciò che nel rosminiano frasario, vale a dire, quando Dio gli comunichi la grazia soprannaturale, talchè per l' uomo non vi sarebbe verun dover naturale, nè di riconoscere, nè di adorare Dio come essere superiore e distinto da sè stesso. Ma lasciando questo, che esigerebbe lunga e sottile ricerca, e che pure condur ci potrebbe ad importanti schiarimenti sulla natura dell' idealismo rosminiano, ci basta poter raccogliere

che il fondamento della morale soggettiva e personale ne rimane scosso e ridotto al primigenio dovere verso di sè stesso. Veniamo ora a vedere se e come dalla ricognizione degli altri enti morali, che pur coesistono di fatto, l'individuo possa essere legato a morali relazioni con essi, dietro un principio di moralità sì finamente egoistico.

Quella suprema indipendenza, quella autonomia nativa, che l'ente ideale partecipa a ciascun uomo, in cui viene a costituire l'intelletto e la legge prima, come sarà ella limitata? Non entreremo nella quistione della limitazione degli enti, di cui tratta a lungo il Rosmini, limitazione, che mal s'accorda però coll'elemento infinito dell'intelletto e della moralità supposto nell'uomo. Diamo in fatto che l'uomo concreto è limitato, non è solo; i più fieri autoteisti germani nol negano, e perciò cercano essi pure un principio, con cui arrivare a limitare in pratica quella indipendenza assoluta dell'*io*, se non che forse hanno minor difficoltà in ciò, perchè il loro ente metafisico infinito in sostanza non è che un indefinito, e l'ente ideale morale parte di Dio, del Rosmini, non può essere se non un vero infinito. Ora già abbiamo accennato che il loro principio è quello dedotto dalla necessità, per l'uomo singolo di riconoscere la coesistenza di altri esseri dotati di ragione come lui, coi quali dee entrare in una certa relazione di diritto, e in virtù di questa circoscrivere egli stesso la sua propria libertà per quella degli altri. Così perfino Fichte (Tenneman, v. 2, § 395). Il rispetto ai diritti altrui, all'umanità, sono le formole solite di costoro e dei francesi loro discepoli. Nè Rosmini potea trovar meglio, dove parla soltanto da ultrametafisico: « L'uomo, dice egli, « per natura sua opera coll'intendimento pratico, che è « quanto a dire colla volontà, che assente ed aderisce agli « enti, che l'intelletto le rappresenta, ed è buona e perfetta « la volontà, che aderisce loro secondo la proporzione del- « l'entità, quindi anche le operazioni dell'uomo, acciocchè « sieno buone, debbono da quella adesione della volontà pro- « venire e ad essa conformarsi......... La essenza umana è « eguale in sè, e negli altri uomini suoi simili è la mede- « sima, dunque ogni individuo dee un rispetto e un amore « eguale di specie a quello, che porta a sè stesso.......... La « legge morale impone l'amore di tutti gli enti (*Teod.*, 725). » Dunque il rispetto e l'amore di tutti gli enti è questa la legge morale universale (1).

(1) È curioso ad osservare come i filosofi riescono bene nelle loro predicazioni. Nel secolo scorso non parlavano d'altro che d'amore e di filantropia, e produssero quella filantropicissima rivoluzione, che tutti sanno. Ora che la parola *filantropia* cominciò a smettere il credito, e che si vuole razionalismo e non sentimentalismo, si preferisce di parlare di rispetto all'umanità, e nondimeno tutti si lagnano che non v'ha più rispetto per nessuna cosa, nè perso-

Osserviamo qui di passaggio che con tal legge non potremo ricusare amore nè anche al demonio. Che se l' amore e il rispetto agli altri uomini nascono dalla simiglianza o eguaglianza d' essenza, che non abbiamo con quello, osserveremo che almeno dovremo amare ben anche i reprobi per tutta l' eternità. Ma lasciamo queste cosette; quand' è che l' uomo compie la legge di amore coll' opera? Quando, come disse sopra l' autore, la volontà assente aderisce agli enti, che l' intelletto le rappresenta, secondo la proporzione dell' entità loro. Ma qui appunto sorgono due difficoltà, l' una delle quali il Rosmini cerca di risolvere nel luogo stesso, all' altra non pare ci pensi. La prima sta in ciò, che l' autore stesso osserva (*Ib.*), che l' intelletto umano *non conosce tutti gli enti in egual modo*, e perciò gli è difficile di *proporzionare il suo affetto e la sua operazione al grado di entità, che quelli posseggono*, e per verità quei, che conosce meno, sono appunto gli enti più grandi, *quindi lo sforzo, che dee fare per operar verso di essi a tenore del loro grado di entità, e la lotta*, che dee far con sè stesso pel diverso modo di cognizione, con cui conosce gli enti diversamente. Ma di questo sforzo qual sarà il principio attivo, dove troverà la ragione di amar quegli enti, sì poco conosciuti, più di quelli presenti e sentiti e massimamente di amarne uno (Dio) più di sè stesso, legge questa, che è pure la primissima fra i precetti anche sol di natura? La volontà non è ella buona e perfetta, quando, secondo ciò che ci disse sopra Rosmini, si conforma all' intelletto, di cui anzi, secondo le rosminiane su citate parole, non è che un prodotto, ovvero un modo, poichè l' operar coll' intendimento pratico, dice egli che è lo stesso che dire, operare con volontà? Ora da ciò ne verrà bene che l' intelletto e la volontà saranno in uno stato anormale, se quello non riconosce e questa non ama l' entità maggiore secondo la sua proporzione, ma tale anormalità non si potrà dire colpevole; non si potrà dire l' uomo sia obbligato a cercare se vi siano altri enti fuor di lui, a cui debba qualche cosa, farà molto se tenendosi, quanto a sè, nel suo isolamento li riconosca e rispetti, quando per caso gli venga fatto di scoprirli evidentemente; sì che a quella primigenia anormalità, a questo isolamento nativo non vi sarà rimedio se non dal caso, se la mente non ha altra esigenza pratica primigenia da seguire che quella del proprio ente ideale. E perciò la legge morale, qual finora fu tenuta, impone fra gli

na, fra l'universale licenza delle ingiurie, dello sprezzo, delle calunnie; e di più siam minacciati d'una grande rivoluzione, in cui il socialismo predice che per rispetto all'umanità gli uomini saranno trucidati a milioni cotanti, che quella del secolo XVIII non rimarrà se non come un'ombra, una esperienza di questa.

altri doveri alla volontà quello di cercare un essere superiore, di studiarne la volontà, di cui l'uomo, tanto quanto è morale presente l'esistenza, o se non la presentisse, come nei bambini, non si crederebbe praticamente morale, nè capace di moralità. Il che corre ove si rinunzi all'autonomia dell'uomo, e non dove questa si ponga in soglio. In breve tutti gli inconvenienti della ragione, che si fa autorità suprema a sè stessa, e pretende decidere di tutti i doveri dell'uomo, si producono da questa teorica dell'esigenza degli enti, che non ne è se non una più o meno ingegnosa e laboriosa parodia.

La seconda difficoltà per origine è pari alla prima, rispettiva però piuttosto agli enti simili, cioè agli altri uomini, e nasce pure da ciò, che, come dice l'autore: *L'uomo conosce sè stesso per sentimento intimo, gli altri solo per esterna percezione e per immaginazione,* ond'è che *il modo di conoscer sè stesso muove l'uomo ad operare assai più a favore di sè che non a favore degli altri, indi la tentazione di preferire indebitamente sè stesso agli altri contro la norma della moralità, amando sè come fine, gli altri come mezzo, che è amore d'altra specie, e per esser virtuoso l'uomo dovrà vincere tal tentazione* (*Ib.*). Ma se già avevamo difficoltà a trovare un principio, per cui l'uomo dovesse lottare contro sè stesso per amare gli enti maggiori, quelle difficoltà militeranno ancora con maggior forza, e altre maggiori ne troveremo, all'amare gli enti di eguale essenza. Non ci disse il Rosmini mille volte che Dio stesso ama l'*essenza* sovra ogn'altra cosa? Perchè l'uomo non amerà solo, e del pari in sua purezza l'essenza umana, e, trovandola in sè concreta e sì vicina, non crederà tutto soddisfatto il suo dovere, quando ivi cerchi di realizzarla nel modo più bello, astraendo dalle altre entità simili, di cui egli non sente sì forte e prevalente l'esigenza, e rispetto alle cui esigenze, eguali se vuolsi di specie, ma minori di intensità, non trova nell'intelletto ragion sufficiente a determinarsi? Perchè se in Dio stesso è moralità suprema che sagrifichi al bene dell'essenza ideale dell'umanità molti suoi individui reali (come in più luoghi ci disse Rosmini, parlando della necessità del male), l'uomo non crederà di dover altrettanto per realizzare il bene di quell'essenza ideale indefinitamente realizzabile in lui? Ed a ciò potrebbero persuaderlo ancora la legge formolata dal Rosmini sull'accumulamento dei beni, secondo la quale torna lo stesso per l'essenza umanitaria, per l'umanità ideale, che essa si svolga in pochi o in molti individui (*Teod.*, l. 3, c. 1, 357, c. 32, 916, 929), e ciò che disse dell'amore di superiorità progressivo fino a desiderio d'unicità d'eccellenza, il quale desiderio se era degno di soddisfazione da parte di Dio nel-

l' umanità in corpo, posta in rispetto alle nature a lei superiori, come nol sarà nell' individuo rispetto ai suoi simili per natura?

Noi crediamo pertanto che tutto il dovere degli uomini verso Dio e verso altri enti superiori, cade in una logomachia, se l' uomo è fatto per qualunque verso autonomo, se la suprema autorità si concede alla ragione, cioè a quell'essere ideale divenuto morale. « Il riconoscimento volontario « e pratico degli enti è la culla della moralità, » dice Rosmini (*Cosc. mor.*, 26); e noi anzi lo crediamo la tomba di ogni moralità in un essere, che è per natura in poter d'abusare di sua libertà, per vizio è pur troppo potentemente inclinato a non riconoscer degno che sè stesso, a sprezzare gli altri, e tanto più ch' ei vive con esseri quaggiù sprezzabili in certo senso, perchè anch' essi peccatori. Crediamo poi perduta ogni moralità nelle relazioni mutue degli uomini se loro si permettono quei principii morali, che su indicammo, e che la moralità necessariamente ripongono inizialmente e sopraeminentemente nella ricognizione ed esigenza anzi tutto del proprio ente, nella propria dignità e perfezione personale. E per altro lato crediamo che è più che fragile l' idea del rispetto agli altri enti, massime simili, per fondarvi il principio dei gravosi doveri della vita sociale. Quindi la definizione, che il Rosmini dà del diritto individuale come di « una « facoltà di operare ciò, che piace, protetta dalla legge mo« rale, che ne ingiunge ad altri il rispetto (*Fil. del dir.*, « v. 1, c. 1), » non è punto filosofica; poichè l' operar *ciò, che piace* non è diritto, e la vera legge morale non protegge il diritto e la libertà dell' uno, se non coll' autorità, che frena il libito e volontà degli altri, ed è appunto questo, che manca nel sistema rosminiano, in cui non si sa qual sia quella legge morale, che possa impormi di preferir ciò, che piace ad altri a ciò che piace a me, il *non io* all' *io*. Non basta il menzionare l' idea di giustizia, la quale non può avere applicazione se non in quanto si riconosce un padrone, distributore e ordinatore supremo dei beni, che impone limiti a ciò, che piace agli individui, e che loro sembra perfettivo di loro personalità propria. Alla fin fine la giustizia stessa non esclude che uno preferisca il suo bene all' altrui fra eguali, e abbiamo dato un saggio di ciò, che fosse *la giustizia sociale* fondata sul *rispetto all' umanità*, ove discorrevamo della costituzione dal Rosmini proposta, che ci contentammo di dire utopistica, non senza indicarla a tratti anche ingiusta; questa può servire d' esempio anche a questo luogo.

Finchè gli uomini non si considerano come imagini, sudditi o figli di Dio, e finchè l'etica non si trae proprio da tal filosofia ontologica, l' etica lavora invano a distinguersi dal

diritto obbesiano utilitario, i suoi principii o sono troppo scarsi o troppo gravidi di conseguenze. Noi potremmo chiedere perchè la legge del riconoscimento degli enti non porrebbe l' uomo in dubbio di non poter uccidere un bruto? Perchè per l'opposto lo farà tenuto a patire l' esclusiva dall'altrui proprietà? Vien qui la quistione dell' origine della proprietà, che senza la premessa della padronanza di Dio e della sua donazione, non trova vero ed ultimo scioglimento, se non che o nell' istinto egheliano, che muove l' uomo ad appropriarsi tutta l' entità conosciuta, o nell' idealismo prudhoniano, che nega radicalmente ogni titolo di proprietà. Viene ancor più in quistione la natura e la limitazione delle unioni coniugali, in cui la passione mette spesso d' accordo le due parti a calpestare gli stessi diritti proprii più nobili, od a soverchiarseli mutuamente. Poichè quella certa sublimissima e spirituale proprietà, che nasce dal coniugio ; l' irrevocabilità del dono, che il coniuge, autorizzato da Dio, fa di sè stesso all'altro, e la *irrenunziabilità*, per così dire, dell' acquisto, ch'ei fa della comparte ; il non essere lecita altra appropriazione, che quella di una sola comparte, ma l' essere questa appropriazione immutabile per la vita di entrambi ; e la esclusione in fine di una terza persona dalla partecipabilità e partecipazione a tal unione di due coniugi, sono cose infinitamente più difficili a stabilire nell' etica, che non lo sia la divisibilità dei beni materiali, e la ragione di escludere altrui da quelli caduti in particolare dominio d' un uomo. Se la prima e legittima mossa dell' uomo è quella di unirsi a tutta l'entità conosciuta, egli, riconoscendo utile o piacevole a sè stesso un ente o bene, dee cercare di appropriarselo, e se quest' oggetto sarà una donna dovrà cercare di farla sua nel modo il più intimo, con un nesso rivocabile a capriccio, o con vago e passeggiero trasporto. Basta questo cenno sopra punti cotanto capitali per dimostrare che tutta questa etica razionale o ci conduce alla legittimazione del comunismo, o, per essere vuota di vigore e floscia, ci lascia senza difesa, perchè senza diritto divino non vi è diritto umano ; o, quando questo si volesse pure supporre in astratto, non ne rimane veruna difesa morale contro la prepotenza delle volontà individuali munite di forze (1).

(1) Si disse del libro del Thiers a difesa *della proprietà* che i suoi principii riuscivano a provare piuttosto la giustizia del comunismo; lasciamo ad altri l'esaminare quelli, che Rosmini espose, dicendo *di volersi scostare dalle vie battute nel determinare i diritti* (*Principio della deriv. dei dir.*, c. 2, a. 2); a noi pare che sia ruinoso per la proprietà privata e per la società maritale il fondamento, che ne accenna per ambedue nel *fatto* che « l'uomo tende ad « unificare in sè stesso gli esseri diversi da sè...... tutti gli esseri, niuno ec- « cettuato (*Fil, del Dir.*, v. 2, n. 984). » Questa formola è più egoistica che non quell'altra, ricordata sopra e generica dell'essere morale, che *si muove ad unirsi a tutta l'entità conosciuta;* essa consente più da vicino con quelle

Noi riteniamo essere un capitalissimo errore speculativo quello di supporre che i diritti e i doveri siano soltanto relazioni fra le persone, fra cui corrono, mentre anzi sono fondalmentalmente relazioni con Dio, autor di ogni cosa, e senza di cui non esisterebbero le relazioni suddette. Grande error pratico poi è il pensare che, generalmente parlando, gli uomini si vogliano credere legati agli uffizi umani per amor

solite dei Tedeschi intorno all'*io*, che attrae a sè il *non io*. Se riguardasi come espressiva di un mero fatto, converrebbe dire che è questo un fatto di natura corrotta, cui la morale dee correggere, se riguardasi come originativa del diritto, essa discorda troppo dalla formola della morale cristiana, che lungi dall'invitare l'uomo ad unificare in sè stesso gli altri esseri, lo guida ad unirsi alle intelligenze superiori o pari a lui per un fine degno di lui e di queste, e quanto alle cose gli insegna ad unirle a sè, o ad allontanarle da sè, secondo che gli possono o no valere come mezzi al fine. Ci sembra pertanto che il porre, come suppone l'autore, l'origine della proprietà e della società (specialmente coniugale) in quella *unificazione delle cose e delle persone, che* l'uomo fa a sè (*Ib.*, 986), recherà appunto il pericolo di non sapere poi più trovare il limite di questa attività, di questa tendenza ed attrazione, indefinita nell'individuo, com'è indefinito od infinito l'ente ideale, dal cui principio quella si fa procedere. E quanto alla società coniugale « onde (dice il Rosmini nel chiuderne « la trattazione) l'indissolubilità e la piena unione dei coniugi? Certo dal prin- « cipio che l'uomo vuole per natura unirsi *con ogni altro essere reale, e più « con quello, che egli può più sentire e percepire*, e con questo per tutte « quelle vie, che egli si trova dinanzi aperte, in tutti quei modi, che a lui « permettono le indoli, le configurazioni, le prossimità, le convenienze; fra i « quali modi uno glie ne offerisce la condizione animale, e in questa la diffe- « renza dei sessi, la legge della comunicazione e della esaltazione della vita « comune e del sentimento, e con esso della moltiplicazione della specie, il « qual modo d'unione differenzia dalle altre la coniugale. Nè tuttavia questo « modo costituirebbe da sè solo il matrimonio, cosa dignitosa ed umana, non « meramente animale, conciossiachè dall'accoppiamento stesso delle parti in- « fime di due esseri ragionevoli, se proceda secondo natura, un filo d'amore « si eleva non interrotto, e si continua alle più sublimi, e si annoda ivi con « ciò, che è eterno e divino (*Ib.*, 1555). » Sembra che, non ostante la riserva delle ultime parole, si potrebbe agevolmente dedurne che la *natura* dell'uomo tende a *priori* alla promiscuità od alla moltiplicità delle unioni, anzichè alla vera società coniugale colle sue limitazioni, esclusività, indissolubilità e leggi restrittive appunto di quegli istinti. Per quanto possano essere naturali certe affezioni, siano *d'origine spirituale* o *animale*, siano *sensibili*, *sensuali*, *sessuali o amor platonico ecc.*, di cui tratta lungamente il Rosmini (*Ib.*, 1041 e seg.), e per quanto esse valgano a preparare l'uomo alla società coniugale, l'idea di questa è sì nobile che S. Paolo di certe sue proprietà parlava solo *secundum indulgentiam*, perchè nell'uomo corrotto il filo d'amore si eleva così poco « dall'accoppiamento delle parti infime alle più sublimi », che l'astenersene è anche all'occhio della natural ragione più nobile e dignitoso. Quindi per fabbricare armi contro il sensualismo sansimoniano, che cerca di spiritualizzare la materia, ci vogliono altre cose; che non questi sentimentalismi ideali, e così contro il ladroneggio comunistico non vale il razionalismo. Vedasi nell'opera *Du communisme et ses causes* (p. 2ª, c. 8) l'analisi del libro del Thiers *De la propriété;* anch'esso si fa un sistema, in cui lasciando Dio da parte nello spiegare la morale, non ammette altro modo, che quello del principio della esigenza ossia riconoscimento degli enti, che Thiers chiama *l'observation de la nature*, *la saine et profonde observation des êtres;* e riconosce come *prima legge* e primo *rudimento* del *diritto naturale* gli istinti e i bisogni, e da questi e dalle facoltà fisiche e morali personali deduce i diritti, come Rosmini li vuol dedurre *dalle attività*, *che costituiscono i subietti* (*Princ. della deriv. dei dir.*, c. 2, a. 2). Ora, pretermettendo parecchi altri punti simili d'analogia, che sembra riscontrarsi facilmente fra i due autori, noteremo soltanto che il confutatore del Thiers ci pare dimostrar chiaramente, che coi suoi principii non che riuscir impotente a combattere, come vorrebbero, il comunismo, Thiers gli dà ragione.

d' un' idea di dovere astratto. Fa il dovere, perchè è dovere, dissero già Pomponazzo e altri antichi, e ora Kant e molti moderni; ma se la volontà nell'uomo, interessata a mal fare, ributta quel dovere aereo, chi la potrà condannare, o, condannandola, a che cosa riuscirebbe la censura filosofica?

Giammai di fatto il rispetto alla fratellanza umanitaria, la filantropia, nè altre simili ciance sofistiche impedirono veruno di far quel che gli piace, dove lo può, e di cercare per ogni modo di far prevalere la sua volontà sulle altrui. Quindi l'*io* attrarrà a sè con tutte le forze, onde potrà disporre, tutto il *non io*, in cui veda un pratico mezzo di godimento e di piacere, sì e come egli intenderà in sè il perfezionamento della sua personalità. Se l' uomo impregnato di questa etica sarà un Sardanapalo o un Sultano, circondato di schiavi potentemente organati e piegati a servitù, egli se ne varrà ad appropriarsi ed attrarsi tutti gli enti, da cui può aver piacere, e ne escluderà gli altri uomini senza rispetto all' essenza umana, che sta in essi, ponendo per legge morale sua ed altrui il proprio dispotismo assoluto. Se sarà un capo-banda, come un Gio. da Leyda, o un misero furfante, quale un Veitling, invocherà il comunismo, mettendo altri a parte della sua teorica morale e dei beni e piaceri bramati, e ciò per assicurarsene almeno una porzione. Rousseau seppe formolare tal morale *sostituendo*, come ei dice, *a quella massima sublime di giustizia ragionata: Fa agli altri ciò che vuoi ti si faccia*, *l'altra*, come ei la chiama *di bontà naturale ispira a agli uomini tutti, men perfetta, ma più utile: Fa il tuo bene col minor male possibile degli altri*. Egli è così che la filosofia umanitaria divenne la teorica del socialismo e del comunismo, poichè il socialismo in alto è il comunismo in basso; ovunque e tanto quanto si adottino principii analoghi, non si possono frenare le conseguenze.

La scienza del diritto, conchiuderemo con Cicerone, vuolsi cavare *ex intima penitus philosophia*, e la filosofia dell' essere ideale non essendo, crediamo di poterlo affermare certamente, la più chiara cosa del mondo per distinguere le diverse nature ed enti fra loro, non è meraviglia se ne restano almeno oscurate e incerte le relazioni del diritto e del dovere fra gli enti morali. Ora, lasciando sempre ai dotti e savii il giudizio, non è egli di già per sè medesimo un inconveniente non piccolo l' oscurità delle basi, che si pongono nella filosofia rosminiana alla moralità, e la difficoltà di ben trattare le armi, con cui si avrebbero a combattere i furiosi suoi nemici moderni, a cui ci sembra averle voluto rapire il Rosmini come per batterli con esse stesse? Se non che non si tratta qui solo di oscurità nel modo di sviluppare l' etica e di confutare gli errori. Il signor Rosmini ha detto che gli

bisognava *travolgere il sistema morale*, e lo ha travolto davvero in tutte le sue parti con imperturbabile franchezza. Egli stravolse le nozioni della moralità e della libertà morale; stravolse il principio dell'obbligazione e dell'imperativo morale, togliendolo a Dio vero e vivo per darlo fontalmente alla fredda natura degli enti o alla *comica autorità dell'ente ideale:* stravolse la nozione comune della legge, e della colpa fece un difficile problema. Tutto questo già vedemmo. Ma non basta ancora: accennar dobbiamo, almen di volo, ancora alcuni altri stravolgimenti secondarii, ma forse di non minore importanza. Egli stravolse l'obbietto del dovere, ponendolo nella *verità impersonale;* stravolse la classificazione dei doveri, e così mandò in fumo o in pericolo perfin l'efficacia della sua propria teorica e dei suoi canoni sul riconoscimento degli enti (1); stravolse infine le relazioni fra diritto e dovere, accettando incautamente la inversione, che fanno i moderni agitatori, e che tentarono molti antichi eretici, consistente nel voler far dipendere in assoluto i diritti dai doveri e non viceversa (2). Non dee

(1) Il signor Rosmini con uno di quei tratti d'ingenuità singolarissima, con cui talvolta svela egli stesso in due parole il marcio del sistema, c' insegna che « i primi doveri, almeno astrattamente considerati, sono verso la verità « impersonale, e non verso *una* data persona (*Fil., del dir.* v. 1; *Essenza del diritto*, lib. 1, c. 3, a 2). » Le parole *almeno astrattamente considerati* sono un correttivo, ma il lettore vedrà che questo cenno sui doveri corrisponde perfettamente colla teorica dell'ente ideale (ente metafisico impersonale), che si converte in morale, e sulla cui *autorità* riposa tutta la moralità nel sistema rosminiano. Se però era già insussistente il principio d' obbligazione soggettiva poggiato in genere su quella base come su motivo determinante, e benchè collegato alla reale esigenza degli enti razionali personali, non bastava a dar soda ragione dei doveri nè verso sè stesso, nè verso altri, cosa rimarranno poi questi doveri se debbono subordinarsi ad una serie di altri doveri verso *la verità impersonale?* Se sono verso di questa i primi doveri? A che tanto discorrere *dell'esigenza e del riconoscimento degli enti* singoli? Quali sono poi i doveri verso la verità impersonale e dove va l'altro canone *Segui la tua ragione*, cioè la ragione propria e personale?

Intanto vedi, o lettore, il nuovo ripartimento dell' etica soggettiva: Finora i doveri si divideano tripartitamente, verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri, ora se ne dovranno far quattro parti. La prima tratterà dei doveri verso la verità impersonale, la quale dovrà bene essere amata, e forse adorata prima e sopra ogni cosa, anche sopra Dio in persona, altrimenti non compiremmo ai nostri primi doveri; ma presenterà il vantaggio, che, essendo impersonale, non si offenderà di qualche omissione o sgarbo nostro verso di lei. Le altre tre parti verranno dietro come potranno; in sostanza non si tratta in queste d'altro che d' una verificazione di enti: quando bene la sbagliassimo, soddisfatti i *primi doveri* verso la verità impersonale, non vi dovrebbe essere più grande importanza nel resto. Perciò non dico solo i teologi e i filosofi cristiani, ma nemmeno i savii pagani vollero una legge prima impersonale. *La legge principe e ultima,* dice Cicerone, *è la mente di Dio, che tutto con ragione comanda e vieta; mente, che non può non essere ragionevole ed, essendo ragionevole, non può non avere la forza di sancire il bene ed il male.* Ond'ei conchiudeva, che *la legge vera e principe atta a comandare e a vietare è la retta ragione del sommo Giove* (*De leg.* II, c. 14).

(2) « Nel secolo scorso, dice Rosmini, si volevano derivare i doveri dai di- « ritti, anzichè i diritti dai doveri, ed era dottrina funestissima di disumano « egoismo. Il secolo XIX proclamò la dottrina opposta, ed è la sola vera, la « sola umana (*Ibid., Dell'essenza del dir.*, l. 1, c. 3, a 4). *I diritti sono figliati dai doveri* e non viceversa, ribatte egli, e all'appoggio di questa teorica reca ivi (in nota) una potente autorità, un brano di lettura di *Madama*

quindi far meraviglia se con siffatte inversioni cotanto radicali nelle supreme nozioni della morale e delle relazioni morali, egli abbia dovuto poi stravolgere anche le idee di socievolezza e quindi il sistema sociale in tutte le sue forme.

CAPITOLO XVI.

CONSEGUENZE DI QUEL SISTEMA MORALE SULLA SOCIETÀ IN GENERALE. SI MUTA IL CONCETTO E LO SCOPO SPECIFICO DELLA SOCIETÀ, E SPECIALMENTE DI QUELLA CIVILE, RIDUCENDOLA AD UNA ASSOCIAZIONE, AD UNA COMUNANZA UTILITARIA. SI RENDE OSCURA E ODIOSA IN TUTTE L'IDEA DI AUTORITÀ E DI SOVRANITÀ.

Perchè mai oggidì il diritto sociale, l'esistenza e la natura delle società, restano soggetti a inestricabili difficoltà e

Guizot! Ma di questa bella inversione avrebbe potuto citare autori meno gentili, ma più famosi e più sospetti. Questo era in sostanza il pensiero di tutti gli eretici demagoghi del medio evo, dei Wicleffiti, Ussiti e altri, i quali insegnavano che i prelati e i superiori ecclesiastici e civili, i ricchi peccando perdono radicalmente le loro giurisdizioni, i loro diritti, poteri, sovranità, beni ecc. I rivoluzionarii odierni sogliono essi pure disautorare i principi e il clero, opponendo la cessazione dei loro diritti, per mancamento o tradimento dei loro doveri. Il Mazzini s' impadronì di quel concetto e subordinò a suo modo i diritti ai doveri per predicare agli operai il dovere di sagrificarsi alla sua fantasia (*Prose. Dei doveri dell'uomo*). Esso combatte ivi tanto valentemente l' egoismo dei *diritti* individuali, che dai suoi scritti si potrebbero trarre ottimi argomenti e fortissime conclusioni contro gl'idolatri dei diritti dell' uomo, contro i liberali e dottrinarii, e contro il perno della politica rosminiana, che fa consistere lo scopo della società civile nel bene degli individui, anzichè nel bene comune, sociale, e questo subordina a quello (V. sopra p. 61 e 75 note). Del resto è falso in massima che i diritti, in senso assoluto, derivano dai doveri e non viceversa; non sono i soli filosofastri, pretti individualisti ed empii del secolo XVIII che tennero il parere opposto; non errarono essi in questo, ma errarono nell'esagerare i veri diritti degli individui nel supporre molti ad arbitrio, negando o tacendo i doveri e massime quelli verso Dio. Tanto è vero che i diritti precedono in massima i doveri, e ne sono la misura, che in tutti i secoli si tenne che l'assoluto *diritto di Dio*, che non può avere doveri, fosse la fonte e la sanzione di tutti i diritti e i doveri umani. Ammessa la inversione rosminiana, dove non son doveri non possono dedursi diritti; Dio non avrebbe quindi diritto alcuno sulle creature razionali; e quegli individui umani, che non sono capaci di doveri, i bambini, i mentecatti e simili esseri, non avrebbero per loro stessi verun diritto, nemmeno d'essere alimentati. In verità tal conseguenza non pare che spaventi il signor Rosmini, poichè la professa poco meno che apertamente, dove parla della società domestica e delle relazioni fra genitori e figli (*Fil. del dir.* v, 1, a. 795), ricorrendo a principii indiretti per far nascere nel padre il dovere d'umanità d'allevare il figlio, del che verrà luogo a discorrere nel cap. seguente. Intanto possiamo conchiudere che la dottrina, che il sig. Rosmini ereditò da Madama Guizot, non è nè *vera*, nè *umana*, sebbene l'egoismo individuale dei sofisti del secolo XVIII fosse per altri eccessi barbaro ed empio. L'una e l'altra servono ottimamente al comunismo rivoluzionario secondo le opportunità; perchè, esagerando il principio dei diritti individuali, si pretende di aver diritto a tutto, si rovesciano tutte le *entità parziali*, che volessero contrastarvi, si conquista la libertà assoluta; ed è questo il servizio che, secondo Mazzini, i filosofi del secolo scorso colla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* resero alla rivoluzione, proclamando il diritto individuale assoluto alla libertà e al *ben essere*. Proclamando poi il principio in apparenza contrario, che i diritti dipendono dai doveri, si contestano tutti i diritti personali degli altri, e specialmente quelli dei superiori, e dei più agiati; si predica e si esige dagli altri il *sacrifizio*, e si aprono nuove e larghe porte all'egoismo dei più astuti e dei più forti; ed è perciò che gli agitatori rivoluzionarii or sublimano e predicano i diritti, or i doveri, secondo il loro tornaconto.

mal difesi dagli assalti dei moderni novatori? Perchè i più partono dal principio di libertà per trovar la ragione delle società, del loro fine, della misura dei loro diritti e poteri, delle loro relazioni cogli individui, e a seconda che pongono poi questa suprema libertà e indipendenza o nel corpo sociale e nella comunanza ideale, o nei singoli individui reali, arrivano per diverse vie allo stesso risultato di dislocare tutte le persone sociali e sciorne i vincoli, di porre per tutto in lotta società e socii. Per le società la morale è tutto; esse non vivono di altra vita, poichè la loro natura è anzi l'essere enti morali; e ciò merita soprattutto avvertenza nelle società civili. Poichè, ricordando ciò, che abbiamo altrove nel corso dell'opera accennato, nella società naturale, cioè nella domestica, la morale non forma le persone sociali, esse sono già fatte dalla natura; l'uomo, la donna, il figlio, che sono le persone sociali della società domestica, non sono enti di ragione, arbitrarii, sono esseri reali, a cui le loro facoltà, i loro bisogni e le loro naturali disuguaglianze assegnano una situazione relativa e una condizione propria nella società domestica; la voce della natura loro l'indica assai chiara. In simile modo, ma più sublime, nella società ecclesiastica cristiana la voce della rivelazione e i caratteri sacramentali distinguono le persone sociali, e chi perde la fede a tali distinzioni perde il vincolo sociale, che l'univa a quella e ne va fuori. Da chi non voglia affatto negare, come i socialisti, la famiglia, si può disputare sul più o sul meno e sul modo di esercizio dei diritti naturali di potestà patria, dei doveri di soggezione della moglie al marito e del figlio ad entrambi, ma non si può disputare sull'essere i membri della società domestica marito o moglie o figlio, e sulle relazioni e doveri e diritti loro più sostanziali; e per simigliante modo si può disputare sul più o meno dei diritti della gerarchia ecclesiastica, non sulla sua esistenza e sui caratteri e poteri, che la fede le attribuisce, o se se ne disputa, si va fuor dell'ovile cristiano. Non così nella società civile, in cui la morale anzitutto dee plasmare le persone sociali e stabilire qual sia il sovrano, quale il suddito, quali sieno in massima i diritti e i doveri d'entrambi; e poi nelle indefinite complicazioni delle forme di società civile è anche la morale, che determina quali sieno gli individui, a cui per titoli legittimi incombono le parti diverse di reggere e di obbedire, e sotto quali rispetti, chè spesso si temperano gli uni cogli altri.

Fu quasi sempre, partendo dal principio di libertà, e volendo con questo costruire la società e il diritto politico, che i sofisti ne pervertirono le basi o le resero indiscernibili e sempre controverse; ed i moderni non solo libertà, ma autonomia e dispensa da ogni diritto divino, massimamente re-

ligioso, andarono predicando per le società civili (con tanta maggior apparenza di ragione che il fine ultimo della religione e del diritto divino non appartiene alle società civili, che hanno sol vita temporale e terrena), ma non furono poi punto d' accordo nell' assegnare la sede della autonomia sociale. Ognun sa che, subordinando l' idea di società all'idea della libertà individuale, i primi pubblicisti protestanti supposero la necessità universale del patto sociale, almeno implicito, perchè la società civile esista; Rousseau ne dedusse la negazione della legittimità e utilità dello stato sociale, alcuni moderni le teoriche d' associazione libera, altri in altre foggie idearono lo *Stato servo*. Per l' opposto altri, situando la suprema libertà e indipendenza nel corpo morale, nella comunanza, nella società, ne dedussero la sovranità del popolo, l' onnipotenza dello Stato, l' arbitrio, l' assolutismo (monocratico o democratico, di oligarchia o di maggioranza non importa, ovvero si tolsero ad ideare la solidarietà di *quelle galere*, che decorano del titolo di sistemi sociali, sotto nome d' icarie, di falansteri, di New-armony, in cui la corporazione è tutto, l' individuo non è se non una ruota della gran macchina. Nei quali sistemi tutti per la contemperazione dei diritti dell' individuo con quelli della società non v' ha poi elemento valevole; poichè le chiacchiere di fratellanza, di eguaglianza, di concordia, che hanno efficacia assai piccola nelle relazioni fra gli individui, non ne hanno veruna in quelle fra l' individuo e il corpo sociale, il quale gli si presenta sempre come un che affatto da lui dissimile, non amabile per sè stesso, e facilmente formidabile alla libertà privata, ente in somma, cui, se egli considera come creazione di sua volontà e libertà, vorrebbe dominare; se lo sente come forza prevalente alla sua, non sa che temerlo.

Ricordi poi inoltre il lettore quali travolgimenti facciano ora i filosofi della rivoluzione nel senso stesso, che dànno alle parole di libertà, di legge e altre simili. Poichè per quanto i razionalisti e i pubblicisti del secolo scorso esaltassero la libertà in diritto e la indipendenza primigenia dello stato di natura, e negli uomini eccitassero sentimenti di orgoglio, di gelosia e di ribellione contro ogni superiorità, concedeano che la indipendenza di fatto e la libertà naturale nella loro integrità erano incompatibili collo stato sociale. Essi riconosceano questo stato come una limitazione di quelle, e perciò, quando venivano a cercare come mettere gl' individui liberi in società, supponeano patti e mercati fra i cittadini, e rinunzie ad una parte della loro libertà; e da tali patti faceano nascere nell' autorità il diritto del comandare, nei cittadini l' obbligo della soggezione e della obbedienza, nella legge, e nell' uomo della legge la legittima virtù di legare i cittadini

e di punire i renitenti. Per tali modi essi idealizzavano le vive forze sociali, e davano cattiva ragione dei diritti e dei doveri sociali, ma non li negavano; la libertà decantata era, per così dire, da essi *consegnata alla porta* dello stato sociale, dove voleano che regnasse l' autorità della legge e del dovere. Per contro i filosofi del progresso nel nostro tempo non vogliono più altro che libertà e sempre libertà, e la società intendono quale campo, in cui la libertà, non che trovar ostacoli e limiti nelle leggi, dee trovar più ampii spazii e perpetui progressi verso la piena autonomia e autocrazia; e queste or le concedono allo Stato, spingendolo a rifar sempre le leggi, e a trasformare tutti i diritti delle persone; or le dicono proprie dell' individuo, e tanto imprescrittibili, che esso ne rimane perpetuamente disobbligato in faccia a qualunque potere, a qualunque legge, a qualunque patto, che limiti la sua libertà, quando ei vorrebbe usarne. Quindi costoro perdono perfino quei meschini principii di personale associazione, di relazioni rispettive fra il socio e la società, che si conservavano nei sistemi del patto sociale e della sovranità del popolo e della legge una volta consentita; parole, che non erano già sinonime di libertà, ma di autorità sociale. I dottrinarii poi e i così detti liberali confondendo le teoriche del secolo scorso con quelle del nostro, bandiscono per ogni angolo la libertà e l'autonomia, che sono la negazione delle relazioni e dei vincoli sociali, e nientemeno tentano di costituire la società coi suoi positivi elementi e vincoli, che sono le relazioni del diritto e del dovere, del comando e della soggezione, senza neppure avvedersi della contraddizione.

Intanto è ormai lagnanza universale e cosa notissima, che, posta la teorica, che concretizza nella comunanza la libertà e indipendenza suprema, non v' hanno più veri diritti individuali, che non sieno a mercè di quella; la libertà individuale, non è più che lo spazio di muoversi nella direzione della volontà e dello scopo della comunanza; la proprietà non rimane se non come un feudo, un precario possesso o usufrutto; lo stesso diritto di governare non rimane più che un titolo figurativo, o una più grande servitù e dipendenza. In siffatte teoriche dello stato sociale la società è la ragione, è la volontà generale, la grande regina, la grande proprietaria, la grande maestra e direttrice di tutti i suoi membri; essa è il dispotismo e l' arbitrio in persona e nella sua forza maggiore. E per contro posta la teorica di coloro, che considerano la libertà come espressa e concretizzata nell'individuo, la società civile perde la sua propria natura e nota di esistenza, se ne sciolgono i vincoli; l' autorità e sovranità esulano da lei; essa non è più se non un contratto di associazione mutua, precario, trasformabile; la sola parola,

che valga ad esprimerla è quella *d' anarchia*. Teoriche quelle, che si contraddicono, perchè per l' una la società assorbe l' individuo, per l' altra l' individuo si colloca in opposizione alla società, ma teoriche, che partono dal principio identico di indipendenza e libertà eccessiva, che infetta tutte le teoriche morali moderne, cioè da un principio disdetto dalla essenza della società naturale famigliare e di quella religiosa, nelle quali si scolpiscono i caratteri ideali e sostanziali della socievolezza in atto, socievolezza, che consiste nell' accordo dell' autorità colla libertà; il che dimostra essere quelle teoriche in necessario contrasto colla costituzione di tutte le società reali ed esistenti. E perciò di tutte son nemiche, a tutte fanno guerra, a nome di una libertà ideale, falsa e non possibile a realizzare.

Ora per vedere se il Rosmini non abbia esso pure accordata parte troppo esclusiva, o almen troppo superlativa, al principio di libertà in relazione alla istituzione della società, se non si sia trovato allacciato dalle conseguenze di quel principio male inteso, accordando ora molto alla società civile in virtù della autonomia di lei (specialmente in opposizione alla società religiosa), ora molto all' individuo a ristrignimento dell' autorità sociale, basterà il rivedere ciò, che n'abbiamo indicato sopra (Parte 3 del *Saggio*, c. 3, specialmente p. 42 in nota: c. 4, p. 61 in nota). A noi sembra che bene esaminando l' intimo pensiero, che emerge dalle sue teoriche sull' ideale della società pura e dell' impero, che le presiede, s' abbia a ricavarne che l' idea di società non include per sè stessa quella di impero, e che, sebbene concedasi esser necessario nella società un potere (dal quale potere non si può detrarre un che d' imperativo), tuttavia tanto sia più pura la società, quanto meno quest' impero ha del volitivo. Per la qual cosa a noi parve che la sua teorica politica piegasse di preferenza a quella già dal Lamennais formolata col nome di associazione libera (1). Nel che crediamo non aver il Rosmini tenuta presente o calcolata abbastanza la nobiltà dell' idea dell' *autorità;* autorità la quale non è, nè signoria, nè proprietà, nè libertà ed indipendenza negativa, ma è un principio positivo *sui generis*, una bontà, una ragione e una volontà superiore e partecipativa, che si associa all' inferiore per educarne e dirigerne le libertà, un diritto non sui corpi, ma sugli intelletti e sulle volontà inferiori, per illuminarle e dirigerle al bene, non solo al loro proprio, ma al comune ancora, e per impedire loro di pregiudicare ingiustamente a questo per egoismo individuale. L' *Autorità* è essenzialmente

(1) Foggia d'associazione, a cui Proudhon attribuì per forma di governo l'*anarchia*, intesa come l'assenza d'ogni volontà superiore ed imperativa.

ordinativa, unitiva e perfettiva della società, cui presiede e dei membri singoli; è principio moralmente potentissimo, che ha in Dio la sua fonte, ma a cui partecipano in mille gradi e maniere diverse e per titoli diversi gli individui. L'autorità, rispetto propriamente alla socievolezza e al diritto sociale, brilla singolarmente a capo di tutti gli ordini costitutivi del genere umano, perchè essa è la pietra fondamentale del mondo morale, è ad un tempo podestà, maestratura, legge, medicina, fonte di scienza e aiuto alla virtù dell'uomo, è tutela e sorreggimento della sua libertà e di tutte le sue più nobili facoltà. L'autorità piuttosto attrae a sè il soggetto, anzichè esserne cercata, e gli richiede bensì fede ed obbedienza, ma con influir nobilmente e razionalmente sulle sue facoltà spirituali. L'autorità regna sul mondo delle intelligenze, e ha per provvidenza divina certe concrete realizzazioni in terra ed in ciascun ordine di società, le quali sono nell'ordine di società familiare la paternità, nell'ordine di società soprannaturale il sacerdozio, nell'ordine di società pubblica temporale la sovranità di qualsivoglia forma. Le quali autorità concrete, ovvero sovranità, sono il cuore, che vivifica, l'occhio, che governa, il braccio, che difende ciascuna il proprio corpo sociale e le sue membra; senza tal vita e governo queste non si manterrebbero compaginate e difese dagli urti, nè camminerebbero concordi verso il fine sociale, con perturbazione anche del fine individuale dei socii (1).

La sovranità, sebbene possa nascere per occasione della signoria come dalla libertà e dal patto per volontario consenso, e nelle umane cose possa allearsi con altri titoli e ricevere forme e modi e misure diverse, è però così posta nell'intima natura delle vere società (cioè di quelle, che sono parte della società universale degli spiriti, e che sono per loro natura destinate alla moltiplicazione della specie umana, alla sua organizzazione ed al perfezionamento dei suoi individui), che la quistione può bensì porsi, da chi tratta dell'origine e della natura della società, sul modo, con cui quella autorità sorge, si spiega e si incarna in certi individui, ma non già sull'essere o non essere dessa essenziale al concetto

(1) « Le gouvernement c'est une intelligence supérieure, c'est une puissance, « c'est un grand amour qui dirige les êtres libres vers leur fin en leur communiquant la lumière, et les moyens d'arriver à la fin au but qu'ils veulent « atteindre ...... Quoi que vous fassiez il *faut que vous soyez gouvernés;* et « comme gouverner c'est diriger tous les êtres vers leurs fins, et comme les « diriger c'est les èclairer et combattre pour eux, il faut qu'il y ait une in- « telligence qui vous éclaire, une force qui vous soutienne *malgré vous.* Quel « que soit son nom il faut que toujours et partout le peuple ait un chef (Pa- « role del P. Lacordaire nella sua *prima conferenza* à Notre Dame di Pa- « rigi riferite dal giornale *Siècle,* 15 marzo 1851. Ubi non est gubernator « populus corruet. *Prov.*).

di società vera. Quindi pare a noi che tanto il Rosmini si dilungasse dal vero concetto di società quanto più mostrava di separarne quello di impero, e di una certa interna ed esterna morale signoria sui soggetti.

Quando poi egli entrava a trattare in generale delle società, mentre ponea fra i concetti fondamentali della società *il porre in comunione qualche cosa* (*Fil. del dir.* v. 2, l. 1, c. 2 e 3), e parea volere in ogni società, solidarietà per un fine immediato di fruizione, non includea fra quelli nemmeno l'idea che questa comunicazione di beni e fruizioni potesse essere un effetto del bene della legge e del dovere di sottordinarsi a una ragione e volontà superiore (1). Un tale modo di spiegar l'idea universale di società pura non è punto conforme alla natura di quelle due, che sono pure i fonti più radicali e i tipi più grandiosi della società. La prima di tutte le società è certo in ogni ordine disuguale fra gli esseri, che la compongono; l'uomo non ha beni suoi da comunicare a Dio, e tutto anzi da lui aspetta nell'associarsegli, cioè nel sottomettersi a lui volontariamente, ma doverosamente nella società teocratica; similmente il figlio non ha beni da porre in comune col padre nè quando nasce, nè quando gli aderisce volontariamente e doverosamente al suo giungere all'uso di ragione; ond'è che in queste società verissime e primigenie si riscontra essenziale l'idea di autorità, e non quelle di solidarietà e di comunion di beni, se non vogliasi questa supporre per modo affatto traslato in quanto chi aderisce colla volontà dà in qualche modo sè stesso, non però ivi altrimenti che per dovere. Egli è vero che trovano anche nella natura il loro tipo le società solidarie ed eguali' portanti comunioni di beni (tipo, che si esprime in parte nella società matrimoniale, in cui quanto all'atto di contrarla ed a molti principalissimi diritti sono eguali uomo e donna, e società, in cui essi portano comunione di beni), l'ideale però della società non consiste in ciò. Nè questo dipende dalla mera volontà, il che si scorge non solo nella società nuziale, come ottimamente spiega il Rosmini, ma anche nella civile, le cui condizioni essenziali non sono arbitrarie a chi voglia appartenervi. Questa civile talvolta nasce a mo' della parentale, ed ha per suprema autorità, per sovrano il suo fondatore, il suo autore e chi vi succede nel corso dei secoli, il che forma le monarchie ereditarie; tal altra si forma fra soggetti liberi e svincolati, a modo della società matrimo-

(1) La solidarietà può essere un *modo* di certe società, ma non ci pare poter essere in verun senso (nemmeno come proporzionale) *condizione* essenziale della società in genere, ed è anzi con questa idea che i socialisti moderni travestono la nozione della socievolezza, voltandola in quella di solidarietà universale.

niale, per un contratto, in cui sono libere sol fino ad un certo punto le clausole, che dànno forma al corpo ed alla organizzazione sociale, che si mette in atto, ma non sono poi talmente libere che possono esorbitare dalla essenza della società pubblica; almeno vuolsi dire che, se questa ne fu esclusa, vi resterà associazione, aggregazione d'uomini, e non vera società ed impero civile.

Quindi, a nostro modo di vedere, le nozioni le più generali, che il Rosmini invoca per definire la società in sè stessa (cioè fatta astrazione da qualunque specie particolare di società), non che esprimerne l'essenza, ne annullano o ne oscurano l'idea, sostituendovi quella di *federazione libera, utilitaria,* federazione, che può essere un produttivo della società, ma non è vera società, finchè sta libera (1). Il concetto generico della società dee comprendere non solo le società, che liberamente si uniscono, ma anche le necessarie; non solo quelle fra gente, che può mettere e mette in comunione qualche bene, ma anche quelle con gente, che niente ha da conferire e pure ha spesso diritto di essere inserta nella società; non solo quelle utilitarie aventi per mira qualche fruizione, società, in cui si mercanteggiano i vantaggi a seconda della quota, che il socio ha posta in comune, ma anche le società doverose, a cui sono chiamati e hanno diritto di essere inserti gli uomini per divina ordinazione della specie; società, intorno a cui nulla si può mercanteggiare e che non hanno la fruizione per proprio scopo, se non forse indiretto o oltremondiale. L'ideale dell'associazione libera non è certo questo; il consorzio libero si compone di uomini liberi di associarsi o no, d'uomini, che per associarsi debbono avere essi qualche motivo di farlo, e porre agli altri qualche allettamento per ottenere che essi li accolgano, quindi è naturale che nell'associazione libera si parli di quote e di beni posti in comunione, e si assegni lo scopo dell'associazione in qualche fruizione solidaria, dal che poi nasce

(1) Accenniamo brevemente che tutta questa teorica sull'essenza della società può arridere assai ai socialisti e comunisti. Sono essi che vogliono l'associazione per motivo di fruizione; essi, che la società considerano come solidarietà e comunione di beni; e a vece di concluderne poi ciò, che vedevamo che volea concluderne il signor Rosmini, che nella società civile ognuno aver debba tanto di diritto nelle pubbliche cose quanta è la quota, che porta in società, concludono che quanto uno ha di bene divenir dee comune a tutti. Son essi infine che vogliono la socievolezza libera per romperne i vincoli, se la società loro chiede sagrifizii e se reprime i loro attentati, o per rimpastarla a loro modo e recarsene in mano il reggime, e quando l'ottennero, vogliono poi lo stato onnipotente, autonomo, per aver tutte le persone e le cose a loro obbedienza. Noi non entriamo ad esporre qui minutamente le dottrine del signor Rosmini intorno alla essenza della società in generale e alla natura particolare delle società precipue, teocratica, civile, domestica, avendone già discussi i passi più significanti sopra nella parte III, c. 3 e 4, dove, esponendo le sue idee intorno alla giustizia sociale, fu mestieri indicare da quali nozioni sulla società quelle dipendessero.

ai singoli socii il perenne diritto di disputare sul valore del loro atto associativo e sulle lor convenienze di perseverare nel consorzio. Non così nella società vera, la quale, sebbene talvolta si inizii per libera associazione, una volta costituita, non può essere che non imponga al cittadino doveri di obbedienza a volontà ragionevole non sua, necessità di sacrifizii contrarii al suo personale interesse e alle sue fruizioni, e morale impossibilità di sciogliersi dalla società (per non disordinarla), anche quando il socio sembrasse di patir perdite, o soprusi dall' autorità, che la regge. Dell' autorità nelle associazioni libere non esiste se non un simulacro, esistendovi solo un potere dirigente e procuratorio; ma trovasi in tutte le vere società qual vincolo fondamentale, qual suprema ragione e supremo motore del corpo sociale, governatore di tutte le sue membra; dessa ha un' esistenza da sè e per sè, non delegata dai soggetti, nelle società naturali e necessarie, come sarebbero la società religiosa, ossia teocratica e la parentale; ed anzi in queste è l' autorità stessa, che crea o attrae a sè i soggetti, e li organa e costituisce in società, di modo che non solo l' autorità è fondamento essenziale di tali società, ma ne è la poziore causa produttrice.

Questa idea dell' autorità inerente ed essenziale ad ogni società perfettiva dell' individuo e organativa della specie umana, a noi sembra, rimasta affatto oscura nel pensiero dell' autore, non solo in ciò, che egli venne speculando in generale sul concetto di società (nella *Fil. del Dir.* e nelle opere precedenti, che ne trattano), ma eziandio in ciò, che venne discorrendo in particolare intorno alle società singole e al proprio modo della loro costituzione. Oscura, per es., ne sembra l' idea dell' autorità nella società domestica, in cui egli, non negando già, ma scolorendo la disuguaglianza naturale fra l' uomo e la donna (che non è solo nei corpi, ma ancora nelle loro attitudini e capacità sociali), spiega la soggezione della donna al marito come *piena,* ma *officiosa,* il che parrebbe dire men doverosa (*Fil. del Dir.* v. 2, 1449); e quanto alla prole attribuisce ai genitori « il pieno dominio « del figliuolo, salva la sua dignità personale, che è essen« zialmente libera ed ha ragione di fine, nè viene dai geni« tori, ma dal Creatore (*Fil. del Dir.* v. 2, 1458). » Questo modo di spiegare la potestà paterna, come riferentesi, anzichè alle anime e alle persone dei figli per dirigerli a loro fine, piuttosto ai corpi, di cui ricevono l' elemento dai genitori, quasi supponendo continuar questi in possesso della proprietà, che n' aveano in loro stessi, è certo sottile, ma non espressivo del diritto d' autorità morale dei padri sui figli. E, se avessimo spazio, potremmo andar avanti e veder che ne resta poi oscura pure l' idea della dipendenza dei figli e del

loro dovere *etico* verso i padri, a sostegno di cui si chiama *la gratitudine*, cosa ottima e doverosa anch' essa, ma cosa, che dal lato di molti figli può trovare gravi obbiezioni rispetto ai loro genitori (1). Oscura pure riesce l' idea d' au-

(1) Giova vedere, anche a compimento di ciò, che promettevamo sopra, come il Rosmini intenda le relazioni primigenie fra genitori e figli per calcolare qual forza di vincoli rimanga nella società domestica nel suo sistema, per pesare cosa valga in realtà la inversione, della quale parlammo, secondo cui i diritti sono figliati dai doveri, se ne vedrà anche qual pro l'umanitarismo razionale e sentimentale faccia ai poveri individui umani: sarà un piccol quadro di etica domestica, che può illuminarci sul valore dei principii generali dell'etica sociale rosminiana.

Rosmini nel descrivere la costituzione della famiglia (*Fil. del Dir.*, v. 1, l. 2, c. 1; v. 2, l. 3.) segue il suo principio di ridurre *tutti i diritti dell'uomo* a quelli *di libertà e di proprietà;* principio comune alle scuole moderne, e seguìto dal Thiers nel suo già citato libro *De la propriété*; esso quei due diritti supremi sviluppa consentaneamente colla sua teorica, sopra indicata, sulla generazione umana e sulla moltiplicazione del principio sensitivo corporeo. Spende quindi molte parole intorno ai titoli materiali d'acquisto, quali sono *la generazione, la occupazione, l'allevamento*, titoli, che valgono tutto pel pastore rispetto alla proprietà dei nati dalle sue mandre, titoli, che tengono grande luogo presso i pubblicisti protestanti e materialisti, titoli però che, senza negarne in tutto l'applicazione alla patria potestà e signoria, non dànno già l'idea dell'autorità morale paterna e dei diritti e doveri suoi, e di quei del figlio rispetto a lei. Il Rosmini non nega questi doveri e diritti, ma vediamo, per modo d'esempio, come egli stabilisca quello, che li riepiloga tutti, colle sue sole idee di proprietà e di libertà. Rosmini consente che il dovere dei genitori *d'allevare la prole è strettissimo e gravissimo, la sua indole però*, soggiugne, *è solamente morale* e non *giuridica* (*Ib.*, v. 1, 795). Cosa vuol dire questa distinzione? Vuol dire che il figlio non ha verun *diritto in senso stretto verso i suoi genitori* per obbligarli a dargli veruna cosa, che il bambino *è bensì l'oggetto della loro umanità e tenerezza; e d'un sacro loro morale dovere*, d'un dovere *etico della natura , di venir in soccorso al suo simile indigente e paziente,* ma non d'un dovere di giustizia; vuol dire in somma che i genitori, se non abbandonano i loro parti, loro fanno carità, e non proprio giustizia. Anzi più ancora; quest'atto di carità o filantropia niuna autorità lo può esigere dal padre fuor della società civile. Rosmini ci dice seriamente: « Noi « non riconosciamo nel figliuolo verun diritto di esigere dal padre la educa- « zione colla forza, eziandio che egli avesse forza, con cui esigerla, o altri per « lui..... in nessuno riconosciamo il diritto di costringere colla forza il padre « a raccorre il suo proprio figliuolo *eccetto solo nella società civile.* » Dunque nè l' essenza del diritto individuale, nè l' essenza della società famigliare e teocratica, bastano a dare al figlio un diritto positivo a non essere abbandonato dal padre? Onde mai la ragione di una morale di natura sì snaturata, che Rosmini impara dagli eterodossi? La dà Rosmini stesso « l'abbando- « nare un ente (cioè nel caso nostro un proprio parto sanguinolento) non è « nuocergli positivamente, non è torgli il suo, non è offenderlo nella sua li- « bertà, il principio della derivazione dei diritti, *la proprietà*, qui non si può « verificare » *il padre che non soddisfa al sacro dovere di nutrire il figliuolo non toglie perciò nulla a questo*, *perchè non ha nulla;* coll' abbandonarlo *viola gravemente il dovere etico d'umanità, ma non un dovere strettamente giuridico* (*Fil del Dir.*, v. 1, n. 795 e seg.). Che razza di morale è questa, che non trova *lesione del diritto dei figli di essere allevati e non abbandonati*, quando i padri loro li piantano col bel diritto di proprietà e *occupazione di sè stessi,* come la chiama altrove Rosmini, nella libertà e necessità di morire come i bambini cinesi nell'immondezzaio? Da ciò poi consegue certo che Rosmini non ha altro fondamento, su cui riporre il dovere etico dei figli verso i genitori, che ebbero la bontà di non abbandonarli, se non la *gratitudine*; ma siccome questo dovere conseguita l'allevamento e non lo precede, quindi nel sistema dell'inversione, già mentovata, non può produrre al figlio niun diritto d'essere allevato. Quanto poi al recar in mezzo, che ci fa, la società civile per fonte del dovere *giuridico* dei padri circa l'allevar la prole, sarebbero molte cose a dire delle conseguenze di tale principio, conseguenze conformi alle idee dei moderni sulla prepotenza di quella intorno alla educazione dei

torità nella società teocratica o religiosa, a capo di cui si pone bensì l' assoluta signoria di Dio, ma a questo dominio si dà per titolo d' acquisto, almeno quanto all' assoluta pienezza, come sopra già abbiamo veduto, la colpa dell' uomo; e vi si pone di più un limite, che ne restringe assai l' idea. Oscura ci pare nella società ecclesiastica, in cui tanti diritti sono riservati al laicato a fronte della gerarchia sacra e oscura nel modo di spiegare le relazioni della società ecclesiastica, cioè della Chiesa colla civile, fondandolo sovra un diritto di libertà e indipendenza mutua, anzichè sulla dimostrazione di quella autorità divina, che debbono riconoscere alla Chiesa tutte le società morali, che vogliono vivere di verità e di virtù, e mantenersi nel loro stato normale. Piucchè oscura in fine ci sembra l' idea di autorità nelle teoriche rosminiane riguardanti le società e le sovranità civili, in cui pare che l' autore non trovi altro elemento specifico del diritto di reggere e comandare agli uomini se non la paternità e la signo-

figli, ecc. Ma per brevità accenneremo solo che la società civile, quale l'intende Rosmini, non potrebbe dare al figlio verso i genitori quel diritto all' educazione, poichè, secondo l' autore, la società e il governo civile non ha altro ufficio che *di regolar la modalità dei diritti* degli individui e della società domestica e teocratica *(Fil. del Dir.*, v. 2, n. 1553); *rispetto ai diritti,* cioè alla loro essenza, *nemmeno esiste* (1629), *non è competente* a giudicare dei diritti della società domestica (1622); cose queste e tante altre simili, con cui Rosmini molto assottiglia il poter civile e per cui si dimostra che, stando la sua teorica, esso non può dare al figlio verso del padre un diritto, che non avrebbe fuor della società civile.

Questo è un piccol saggio a vedere dove conduca il *diritto di ragione*, *'autorità dell'ente ideale*, *l'esigenza degli enti, ecc.*, coi soli due titoli *di proprietà e di libertà!* A scemare cioè la reità dell'abbandono della prole, e la forza de l'argomento razionale tratto dall'educazione per l'indissolubilità delle nozze, al rallentare tutti i vincoli della famiglia, materializzandovi l'autorità, che se in Dio è la somma ragione, è il libero amore, che esso ha di conservare e perfezionare gli esseri intelligenti, che fece, in questi, per quanto partecipano a tale autorità, è un diritto, ma altresì un positivo dovere di giustizia di conservare e perfezionare il soggetto, il quale ha un vero diritto proprio perfetto di essere conservato e condotto al suo fine dal superiore suo, e molto più dal suo autore secondario il padre. Quest'idea d'autorità, per cui Dio costituì fin da principio la società familiare nei suoi due aspetti di coniugale e parentale, ponendovi l' autorità paterna a salvaguardia, dà risultamenti più lucidi e positivi che non la rettorica, con cui l' autore discorre nel riepilogo di tal parte di sua teorica (*Fil. del Dir.*, v. 2, n. 1554) della « profonda natura della società domestica, che ha le sue radici nelle viscere dell'umanità, « *dell'umanità, che contempla sè stessa, e vede l'uomo idea non esaurirsi* « *giammai*, *e con tendenza affettuosa cerca di emulare l'unità dell' idea;* « *dell'umana natura* (cioè dell'uomo), che *informata dall'essere ideale unico* « *in tutti gli uomini non fa che cercare il compimento di sua propria forma*, « *quando desidera sentire l'essere reale*, *che attua e compie ciò*, *che nell'idea* « *intuisce e non sente*, onde tutti gli affetti hanno scaturigine *nell' essere* « *ideale*, da cui bisogna muovere per *ispiegare la possibilità* (niente meno!) « *della società coniugale*, che *ricongiunge l'umano individuo sussistente in* « *due forme* (proprio l'androgina coppia sansimoniana), *quasi due metà* sim- « boleggianti la divinità in *due* persone, che si *fanno* viventi in una stessa « *natura,* onde n'esce una terza, » come se i coniugi non fossero già, prima del coniugio, *due persone*, o si facessero sol pel coniugio *viventi in una natura stessa.* Si legga posatamente l' intiera *Conclusione* (Ib.), che l' umanitarismo romantico, che spira, vale un tesoro, e si raffronti poi colla teorica disumana sui diritti dei figli e sui doveri dei genitori.

ria, elementi, che col progresso debbono, secondo lui, andare scemando a misura che coll' acquisto della forza di astrazione si restringe il diritto famigliare e il signorile, si mutano le formole morali, e le società si elevano a stato di società pura e d' impero civile. Il che ci dà anche la ragione di parecchie cose accennate sopra, come sarebbe dell' avere il Rosmini taciuto o fatto poca avvertenza sul vizio radicale delle costituzioni gallicane moderne, che egli prendea a criticare, il quale sta appunto nell' astrazione, che più o meno completamente vi si volle fare da ogni giure divino, e nella mancanza di base, che ne risultò, per la sovranità umana, cioè pel diritto, per cui l' uomo comanda ad altro uomo; dal che vengono pure a mancare di sodo fondamento i diritti di proprietà ed altri, che o dipendono da quello, o debbono avere un analogo principio. E ciò inoltre ci dà la ragione del perchè esso nel suo progetto di costituzione ridusse a puro valore di nome la monarchia; e negando la sovranità del popolo l' ha posta in atto o implicitamente supposta, con ideare un governo, in cui si esprime la teorica dei dottrinarii francesi intorno alla repubblica regia, o alla monarchia repubblicana. Ma costoro avevano appreso da Hegel a fondere insieme le idee della sovranità del popolo, e di quella del monarca per farne un sistema, in cui la autonomia sta sostanzialmente nel popolo, al monarca null' altro se ne riserva se non d' esserne un simbolo, o una fenomenale espressione. Se non che cos' è poi in tale sistema il popolo? Non è, come credevano i pubblicisti antichi, la moltitudine d' uomini liberi associati, deliberanti secondo le loro viste personali sul bene comune, ma è un *concetto*, come dice Hegel, è lo Stato, cioè un ideale inesplicabile di corpo politico, che si trasforma incessantemente col muoversi dell' Idea (1).

(1) « Quand on oppose la souveraineté du peuple á la souveraineté du monarque on se fait une idée confuse et fausse. L' état n' étant que le concept même qui lie tous ses moments dans une unité harmonique, la souveraineté du monarque est absolument nécessaire, car elle représente l' essence même de la volonté, le *je veux*, la décision suprême, sans la quelle la volonté n'existerait pas. Ce qui ne veut pas dire que le monarque puisse agir arbitrairement, *il est-tenu* au contraire au contenu concret des déliberations, et lorsque la constitution est bien établie il n' a autre chose à faire le plus souvent *qu'a signer son nom;* mais ce nom est important, il est le faîte de l'édifice..... Le caractére particulier du roi est de petite importance dans le véritable état. Il ne s'agit dans une organisation parfaite que d'avoir le sommet subiectif, le point extrême de la décision. *Le monarque n'est que l'homme, qui dit oui, qui met le point sur la* i. *Lorsque le monarque est plus que cela, l'état n'est pas encore parfaitement conforme à l'idée* (Hegel presso il su citato Ott, p. 3; c. 2). » È facile vedere che, sebbene Hegel si adoperi, come il Rosmini, per conservare la monarchia ereditaria, cioè *la destinazione per nascita* e non per elezione *ad esser monarca*, ne fa poi consistere l'uffizio, nel *mettere il punto sull'i*, nell' essere editore, irresponsabile delle leggi, al che qualunque uomo è buono, comunque venga in possesso d'una tale sinecura onorifica e lucrosa per eredità o per elezione, qualunque nome gli si dia di re, o di presidente, poichè ei resta l'ideale puro

Abbiamo detta oscura l' idea d' autorità nelle teoriche suindicate e non la potremmo anzi dire in qualche modo odiosa? Se l'assoluto dominio di Dio e di Cristo sull'uman genere trovò nel peccato un titolo, come già abbiam veduto, questo titolo non è più quello della bontà di Dio. Ma assai più odiosa viene ad apparire l'autorità umana. « Fu permesso il pec-
« cato, dice Rosmini, accidente, che diede occasione alla
« massima disuguaglianza fra gli uomini; della quale disu-
« guaglianza, conseguente al peccato, già si fece tosto un cen-
« no assai chiaro da Dio medesimo, dicendo egli alla donna:
« *Tu sarai sotto la podestà dell' uomo, ed egli signoreg-*
« *gerà a te.* Il peccato poi disuguaglia gli uomini in più
« modi. Primieramente rendendo gli uomini deboli, vacillanti
« nei loro pensieri e inclinati al male, è bisogno che la loro
« società si costituisca con ordine più forte e compatto, che
« i tristi sieno tenuti a freno colla forza, gli ignoranti siano
« ammaestrati da chi ha più scienza, gli incostanti sieno go-
« vernati con leggi fisse e certe, che una volontà sola, in-
« dividua o collettiva regga le altre, mantenendole così in
« certa regola, dalla quale sono propense continuamente a
« scattare. *Quindi l' origine dei potenti, dei sovrani, dei*
« *maestri, dei legislatori, ecc., e sotto di essi i deboli, i*
« *sudditi, i discepoli, i cittadini*, ecc. (*Teod.*, 685) (1). »
Lasciando la ricerca di quante cose possano contenere questi due ecc. notati dall' autore, e lasciando da parte un' altra tesi disonorevolissima pei re, per le genti e per le *stirpi reali*, che l' autore mal deduce dalle S. carte (*Ib.*, 735), chi non vede quanto sarebbe erroneo il supporre solo originate dalle necessità conseguenti alla colpa, e perciò preternaturali, le autorità umane, di cui ivi si fa cenno, e quanto sarebbe odioso il dar loro quasi solo le parti della forza comprimente, come se in natura niuna ordinazione simile v' avesse ad essere dell' uman genere, mentre perfino nelle angeliche nature v'è una differenza d' ordini e di gerarchie? E inoltre, riducendo in gran parte l' origine e il titolo di queste auto-

della volontà altrui, che in questi è libertà e volontà, in lui è dipendenza e servitù. Hegel non volle spaventare con teoriche repubblicane manifeste il monarca assoluto, che l' onorava e stipendiava, ma i suoi discepoli capirono il gergo, e ora gli egheliani in Germania professano le opinioni le più democratiche. Schelling, che già vivendo Hegel s'era posto in lotta con lui sopra molti punti di filosofia, affettò, specialmente dopo la rivoluzione del 1848, anche su questo, una tendenza contraria, cioe piegò verso il partito così detto conservatore, sebbene la sua filosofia panteistica lo rendesse inabile a far valida difesa contro l'idealismo rivoluzionario dei neoegheliani.

(1) *Il peccato fece i Principi*, così Lamennais (*Paroles d'un croyant*) che tolse questa ipotesi ad antichi agitatori politici e religiosi, che vollero ribellarsi dal principato, come se fosse radicalmente cattivo o tollerarlo come una trista necessità, da cui la libertà cristiana tende ad emancipare i perfetti. Costoro dicono necessario e buono il principato pei tristi, come l' aguzzino pei galeotti.

rità e disuguaglianze ad un fatto rivelato, qual è quello del peccato originale, è chiaro che s' apre l' adito per una parte a negarsene radicalmente l'esistenza e la legittimità da quanti negano, come il Mazzini e i socialisti moderni, quel domma e la umanità suppongono pura da macchia, per l'altra a negarsene la giusta ripartizione in fatto come fanno quegli altri che, comparando superbamente sè medesimi agli uomini investiti d' autorità, di potenza e a loro superiori, reputano mal divise le parti, e a sè spettare di preferenza *la capacità* di governare, di reggere, di ammaestrare, di godere dei premii della virtù, anzichè a quelli, che per titolo legittimo vennero in possesso di autorità, di potenza, di ricchezza. Quindi agli uni e agli altri dee sembrare per modi diversi legittimo il camminar sulle tracce di eretici antichi e del socialismo moderno per promuovere la trasformazione di tutti gli ordini sociali esistenti, o sia per sradicarne tutte quelle disuguaglianze e potenze illegittime e usurpate in radice, o sia per recarle in mano ai più degni e far cessare quel terribile contrasenso, che trovano nelle società esistenti, in cui è pur vero che non raramente si vedono uomini disugualissimi in rispetto a peccato, a giustizia, a scienza, a virtù, esserlo in senso affatto inverso rispetto alla loro posizione sociale. Pensiamo che dal sin qui detto risulti abbastanza che la teorica generale intorno alla autorità ne perverte il concetto metafisico, e diviene particolarmente pericolosa alla autorità e alla società civile, la quale, essendo dal Rosmini rappresentata come una società *artifiziale*, sente più che le altre il pericolo di essere trasmutata in una mera associazione libera, che presto diviene anarchica. Ed il pericolo è tanto maggiore, che per forza delle altre teoriche rosminiane intorno al diritto individuale l' uomo dovrebbe essere molto restio dall' *artificiarsi* uno stato sociale, un' autorità, a cui non sia nativamente soggetto, cominciando dall' eroica confessione di essere ignorante, debole, mal capace di reggersi colla volontà propria. Niuno del resto potrà disconoscere che la maniera, con cui l' autore vuol rendere ragione dell' origine delle autorità umane, è atta a rendere vacillante e odioso il titolo primigenio di tutte quante le autorità umane o umaniformi, anche di quella ecclesiastica e paterna, molto più poi di quelle civili, le quali sogliono esigere dall' uomo i sacrifizii più gravi, e gli conferiscono benefizii meno sentiti e personali. Sebbene sia vero che il peccato e la degradazione dell' uomo abbiano accresciuto il bisogno e l' applicazione del principio di autorità, e contribuiscano ancora a disordinare i titoli e i buoni effetti per le ingiuste usurpazioni o per l' abuso dei poteri legittimi, che gli uomini commettono; l' ideale però della autorità non nasce dal peccato, nè dalla degrada-

zione delle nature e degli individui nella stessa natura; la necessità e la bellezza dell'ordine morale la richiedono, la perfettibilità dell'uomo l'esige, essendo l'autorità il canale, per cui ei riceve l'alimento di vita intellettuale; l'autorità è essenzialmente un atto di bontà e giustizia ordinatrice, che varia i suoi modi secondo lo stato e i bisogni del soggetto; e senza l'idea di autorità non si può avere organamento veruno di creature intelligenti, com'è l'uomo per natura. Vedesi che noi intendiamo qui col nome di autorità non la sola testimonianza dei fatti, ma una ragione, una volontà, un principio superiore, che *auctor est* dell'ordine e del perfezionamento delle intelligenze inferiori, e che corrisponde al principio della causalità nell'ordine delle essenze, ma dalla causalità pura si distingue razionalmente, perchè, ove opera come causa, produce da sè sola l'effetto, ove opera come autorità, non produce il buon effetto, che intende coll'influire sulla intelligenza e sulla volontà dell'inferiore, se questo non vi consente e concorre coll'intelletto e colla volontà sua libera.

CAPITOLO XVII.

IL PROGRESSO ROSMINIANO DI PERFEZIONAMENTO DELLE SOCIETÀ CIVILI LORO TOGLIE OGNI SALDEZZA DI BASE E DI COESIONE. RENDE INSOLUBILE ALL'AUTORE STESSO IL PROBLEMA DELLA LORO SUSSISTENZA E DELLO SCOPO E LIMITE DEL LORO UFFIZIO. TENDE ALL'ABOLIZIONE DELLE SOCIETÀ SINGOLE PER TRASFORMARLE IN UNA FUTURA SOCIETÀ UNIVERSALE, SIMILE A QUELLA VAGHEGGIATA DAL SOCIALISMO.

Noi crediamo che nel sistema rosminiano le basi di tutta la socievolezza divengono mobili, e snervato ne resta il vincolo, e perciò crollante tutto l'edifizio; ma la mobilità, la trasformabilità di tutti gli edifizii sociali entra in calcolo nelle teoriche dei moderni perfezionisti siano liberali, dottrinarii, utopisti o rivoluzionarii astuti. Dobbiamo adunque vedere se il sistema, di cui discorriamo, corregga i vizii e schivi i pericoli, per cui corre a ruina il movimento del progresso sociale utopistico, e molto più quello del progresso rivoluzionario.

Abbiamo detto già che il progresso rosminiano spinge la società verso un ideale nubiloso e indeterminato, come n'è oscuro il principio; vediamolo un momento in prima rispetto alle società civili, e lo vedremo poi rispetto alla ipotetica futura società del genere umano. Quanto alle società civili qual è l'ideale, che loro assegna per meta il Rosmini? Quello di trasformarsi in società pure, in imperi civili, in cui i governi non facciano leggi che per *regolare la modalità dei diritti* mantengano, *la massima libertà razionale* ed una

perfetta uguaglianza dei cittadini davanti a queste leggi, e serbino la piena osservanza *del dritto di ragione rispetto alle persone esistenti fuori della società* (*Fil. del Dir.*, v. 2, 2064). Tutti s' accomodano di quelle parole, che in sostanza non dicono niente al pensiero; ma tutti poi loro dànno in pratica quel senso, che si conforma alle loro idee sulla libertà, sulla uguaglianza, sulla ragione. La rivoluzione francese, proclamando la Libertà, non pretese già di proclamarla irrazionale, e si fece tirannica a pretesto di impedire gli eccessi di libertà dei partiti, che non consentivano con lei. Proclamando l'Eguaglianza e distruggendo spietatamente tutte le distinzioni, che essa riguardava come frutto di privilegio e di usurpazione, senza considerazione alcuna nè a gerarchia religiosa, nè a titoli di giustizia, pretese nientemeno che il suo diritto rivoluzionario ed egualitario fosse una formola suprema di giustizia, in cui l' unico titolo di distinzione fossero il merito e la virtù; preluse così alla teorica moderna delle capacità, e con tale titolo diede il potere in mano ai più scellerati ed intriganti incapaci, che però erano i meglio dotati di virtù ed energia rivoluzionaria e i più capaci nell' accumulare rovine. In ultimo la rivoluzione francese non solo *diritto di ragione*, ma Fratellanza promise a tutte le altre genti, e a nome di quella ne invase le terre, ne uccise gli eserciti, ne rovesciò i governi, per fare il genere umano intiero, se avesse potuto, partecipe dei suoi benefizii. Il dottrinarismo condannò poi gli eccessi e le male applicazioni del principio rivoluzionario, e moltiplicò all' infinito le teoriche sull' interpretazione delle tre parole mistiche; cercò un equilibrio impossibile fra i diritti reali degli uomini, fece teoriche ideali, quindi le sue costituzioni furono tutte di *giusto mezzo*, e tutte rovinarono al primo soffio di una forza reale, che per lo più fu quella delle masse rivoltose.

I socialisti più sperti e più logici s' armano ora anch'essi delle tre parole, ed, esaltando la libertà, l' annullano sotto l' impero delle sette, promettendo l' eguaglianza, osteggiano fin l' aristocrazia della virtù, spasimando di fratellanza per le nazioni, le invitano a rompere tutte le barriere, che distinguono e ordinano gli uomini, onde realizzare un modo di società sempre più vasto e, secondo loro, più razionale, che si avanzi verso la carriera dell' unitarismo universalismo assoluto; quindi essi condannano la famiglia per la patria, la patria, ossia il così detto municipalismo, per la nazionalità, la nazionalità per l' alleanza dei popoli, questa condannerebbero poi per la società umanitaria, ossia repubblica universale, e sovra tutto fan guerra a quante religioni hanno qualche principio positivo, e incomparabilmente più al cattolicismo, per progredire ad un cristianesimo di fusione di tutte le sette

cristiane, e da questo poi alla religione assoluta dell' avvenire, che non riconoscerà più nè cristianesimo, nè forma veruna di culto teistico, mentre anzi sarà peggio che ateismo, vero satanismo. È sempre al nome di libertà, di eguaglianza, di fratellanza, di *diritto di ragione,* che tutti costoro camminano. Il sig. Rosmini sarà egli sì forte da dire al flutto *huc usque venies* e non più? Sarà egli un interprete del principio rivoluzionario più possente dei suoi predecessori a moderarne le conseguenze, anzi a volgerne il corso, così che, tendendo esse alla distruzione delle nazioni, riescano per contro loro a salute? Dio solo può trarre bene dal male; ma noi abbiamo già indicato che la formola rosminiana di società pura, e d' impero civile, esente da ogni elemento signorile e famigliare, ristretto a disporre *della modalità dei diritti*, ad amministrare gli interessi pubblici, anzichè a governare le nazioni, si risolve nella formola o idea di uno stato sociale, in cui il governo governi il meno che si possa, e finirebbe in un governo, che non potrebbe governare, finirebbe nell' anarchia o nella tirannia, se non altro per difetto di forza morale di coesione della società così fatta, e di sostegno, e di freno a quei tre principii stessi (che il Rosmini non vorrebbe per verità realizzare nella società in modo assoluto), e di cui niuno può essere mantenuto nei suoi limiti senza il principio superiore di un' autorità forte e indipendente dai soggetti.

Ed in vero l' anarchia e la tirannia possono con eguale facilità nascere l' una e l' altra dal doppio moto opposto di progresso civile, che il Rosmini vorrebbe imprimere alla società; e debbono nascere non solo per quell' effetto naturale dell' azione violenta, che produce la reazione, della libertà soverchia, che, generando l' anarchia, necessita poi il dispotismo o viceversa, ma per natural procedimento di due progressi opposti, che l' autore distingue accuratamente nella sua teorica della società civile. Due impulsi ei suppone nella società civile, dei quali l' uno corre verso *l' ideale della società pura,* e per questa via la società dee restringere sempre più la sua sfera d' azione al solo *regolamento della modalità dei diritti*, talchè diresti che nello stato di civiltà perfetta il potere appena dovrebbe più dar segno di vita con energia di comando e severità di pene (*Fil. del Dir.* v. 2, l. IV, sez. 1, p. 1, c. 4, n. 1700 e seg.; n. 2064 e seg.). Rilasciandosi così a poco a poco le molle del governo, è naturale che in ultimo l' anarchia emerga da quel progresso, che sprigiona la forza centrifuga dei cittadini tendenti a libertà sempre maggiore. Ma se volti il foglio, lettor mio, troverai che v' è un altro progresso, pel quale la società e il governo civile debbono tendere ad universaleggiare la loro

azione ed *estenderla a tutta la sfera* della modalità dei diritti, e troverai *la gradazione* e i passi di questo progresso estensivo (n. 2126). Questo secondo moto opposto, come lo confessa il Rosmini (*Ib.* 2174), al primo emancipativo, debbe agevolmente condurre a tirannia la forza governativa sotto titolo di estendere indefinitamente la sua sfera al regolamento universale della modalità dei diritti tutti. Nè la deduzione nostra è solamente logica, è pratica e cavata dai testi medesimi dell'autore, che già abbiamo citati, nei quali esso concede all'impero civile sotto tal titolo di modalità un'illimitata influenza su tutte le azioni e le cose dei cittadini, non meno che della società religiosa e di quella domestica (1).

(1) *Ib.*, n. 1622 e seg. La distinzione, che Rosmini reputa cotanto capitale, fra i *diritti e la modalità dei diritti*, e la determinazione del carattere e dell'uffizio della società civile nel solo *regolamento della modalità dei diritti* sono le grandi leve di tutta la macchina dell'organismo politico e del moto del progresso civile del Rosmini, che però mostra esso stesso timore che le sue *necessarie astrazioni mettano in sospetto il lettore* (*Fil. del Dir.*, v. 2, 1619). E di fatti la distinzione suddetta ci ricorda la sottigliezza dei pretori e giureconsulti romani, che, lasciando nominalmente sussistere i diritti e le azioni legali prodotte da leggi (per verità spesso inique o imperfette), cui essi non potevano derogare, andavano corrodendole con inventar rimedii ed eccezioni, che rendeano inefficaci certi diritti ed azioni nascenti da quelle. La distinzione poi suddetta in pratica cosa vale? Chi dice *modo* dice uso ed esercizio del diritto, cioè la parte più importante del diritto stesso, e perciò in sostanza chi regola il modo del diritto regola il diritto, chi non può toccare al diritto non dee poterne regolare il *modo*, almeno sostanzialmente. Dunque o il governo non può toccare ai diritti e rimarrà impotente, o può ampiamente toccare alla modalità loro e diverrà presto prepotente. E di fatti l'ideale del governo civile rosminiano riesce per un lato qual di un governo, che non solo ha diritto, ma deve *progredire* ad intromettersi a regolare *tutto* l'esercizio dei diritti individuali, famigliari, religiosi, con una minuta tirannia, i confini di cui si allargano indefinitamente (*Ib.*, 1621 e seg. 2127 e seg.); riesce dall'altro lato quello di un governo, che non ha nemmen diritto a conservarsi, preferendo il bene sociale al bene individuale privato (sulla giustizia s'intende), e non ha verun di quei diritti *di maestà*, senza cui nè società pubblica, nè governo può durare. Rosmini non parla espressamente dei diritti di maestà enumerati da tutti i pubblicisti, ma li scalza ad uno ad uno. Nel suo ideale l'impero civile perfetto non ha vero diritto di disporre per bene pubblico delle persone, comandando o vietando azioni, poichè non può *limitare la loro libertà inoffensiva, se non per quanto ciò sia senza dar loro molestia,* e solo « può imporre azioni « da fare ai cittadini per cagione del ben pubblico, se queste non sieno pesanti « o dannose, ma naturali e leggieri, di maniera che non sieno un male a chi « le fa, e possano considerarsi come una modalità dei diritti (*Ib.*, 1664). » Potrà un tal governo astringere un giovine a lasciar la famiglia, a patire la disciplina militare, ad esporre la vita in guerra, a perderla? Questo è un poco più che non regolare i modi del diritto di vivere e di essere libero. Niente meglio può quel governo statuire sulle *proprietà* con quel dominio, che fu detto *eminente*, parola spesso abusata, ma che non vuol perciò essere creduta senza significazione vera; abbiam già veduto che Rosmini riguarda i tributi sol come una *messa comune*, un regolamento di oneri, interessi e spese di una *società poliquota.* Quanto poi al diritto penale è ancora più scabroso il trovarlo nell'ideale rosminiano. Egli ha certo una metafisica singolare su tale diritto, poichè nella *Teodicea* (l. 3, c. 18) sembra ridurre Dio a *pura causa negativa dei mali penali fisici*, e soggiunge che *questi non sono qualche cosa*, *che Iddio infligga positivamente alla creatura, alla quale egli non dà che bene.* Senza parlare dei mali temporali positivi, che la Scrittura, letteralmente intesa, ci fa credere venir positivamente da Dio a sterminio e correzione dei peccatori, domanderemmo se Dio intese fare una carezza, un bene agli angeli ribelli e ai reprobi, quando creò il fuoco d'inferno e ve li cacciò dentro? Do-

Il sistema del mondo fisico si regge, è vero, per forze opposte di attrazione e di repulsione, centripeta l'una, centrifuga l'altra; ma nel mondo fisico sono cieche e involontarie tanto le forze, che le cose, che vi obbediscono necessariamente, e Dio conservatore ne mantiene imperturbate le leggi e l'equilibrio. Non così nel mondo morale, che si compone di forze libere, intelligenti e volontarie, capaci di vera lotta fra loro, in cui è insito a ciascheduna il voler preponderare sull'altra, ed è legge di Dio lasciar loro uno spazio di libertà all'esorbitare dal retto. Quei due moti di progresso non potrebbero esservi frenati, nè equilibrati costantemente, e nel turbinamento anomalo, a cui andrebbe soggetta una società cosiffatta, essa perirebbe logicamente, razionalmente, e diremmo, legittimamente, come avvenne a tutte le società civili, di cui furono male scolpiti e divennero controversi i doveri, gli uffizii e i limiti d'azione delle persone sociali, cioè dei governanti e dei governati, così che ognuno si credè fondato in ragione di agire o reagire in opposizione all'altro. Quando le intestine discordie paiono dai due lati giuste e doverose, nè altro giudice ne rimane che l'astuzia e la forza preponderante, è chiaro che succede il pessimo dei caos, perchè la morale, e la ragione, che dovrebbero essere le più forti conservatrici dell'ordine sociale e della società, sono ivi quelle, che somministrano armi e pretesti a combatterli. In questo stato di cose è la società stessa, che perde i suoi titoli dimostrativi della legittimità del suo diritto d'esistenza e di difesa; e questa è la meta nubilosa del progresso politico rosminiano, spinto da due opposti impulsi.

Vediam bene che, a frenare l'eccentricità di quei moti, Rosmini invoca *la giustizia;* e, per far ch'essa regni, qual

mandiamo se si possa dire che laggiù, dove il diritto penale si esercita nel senso più puro, non vi sia che *la pena, che la natura soffre per la sua imperfezion propria, e per negazione o sottrazione dei beni eudemonologici alla creatura, che se ne è resa indegna col peccato?* (*Teod.*, 548-550). Rosmini forse non badò alla difficoltà di spiegar questa sorta di pene positive, riducendo in assoluto ed in astratto il male di pena fisico a un solo che negativo. Ma, venendo al diritto penale umano, può vedersi (*Fil., del Dir.*, v. 2, l. 4, c. 4), com'ei riduca i diritti della società e del governo civile a un mero diritto di difesa, idea di molti pubblicisti è vero, ma insufficiente a spiegare i diritti e i doveri dell'autorità civile, indicati da S. Pietro, di punire *ad vindictam malefactorum,* la quale perciò *gladium portat*, come dice S. Paolo. Tanto più insufficiente è poi nel sistema rosminiano che questo diritto di difesa vi è posto sovra una base affatto crollante, poichè l'autore con una singolare inversione lo vuol far nascere da un preteso diritto naturale di vendetta privata, diritto, che, inteso dal rendere male per male fra uomini eguali, non fu mai diritto vero, nè prima, nè dopo il Vangelo. Intanto del diritto di pena di morte egli non ne parla, se non per deplorarne l'eccesso nei *crimen laesae* (*Ib.*, 1686), e ben vedesi che le sue teoriche collimano a negare questo ed ogni altro diritto di pena afflittiva, o gravemente restrittiva della libertà, nel suo governo perfetto. È questa una delle tesi esplicite degli utopisti moderni e dei socialisti, che negano tale diritto ai governi, quando non sono in loro mani. Di altri diritti maestatici verrà luogo a dire appresso qualche cosa.

mezzo ne dà? «Uniformità, dice egli, del pensare razionale
« circa le leggi della sociale giustizia, circa i suoi principii
« e le loro conseguenze speciali, ecco la forza irresistibile,
« che mette la giustizia in trono (*Fil. del Dir.*, v. 2 nu-
« meri 1102, 1122).» Noi abbiam mille volte consentito, che la giustizia è la forza vitale di coesione e di progresso ad un tempo delle società, semprechè però all'uniformità si accopii la giustizia del pensare, e ne discenda la rettitudine del volere e del fare. Diremo di più che un popolo così informato a giustizia poco curerebbe i principii astratti ed oscuri di libertà, uguaglianza e simili, poichè tutto è già unificato in lui in un pensiero, in un volere, in un criterio solo e pratico, *beata gens!* Ma il buono è vedere a chi Rosmini domandi di deporre nelle masse quei principii uniformi, di svilupparne le conseguenze speciali a misura che crescono le particolarità e le difficoltà delle applicazioni. Vuol egli Rosmini formare un popolo di credenti alle massime e alle conseguenze della giustizia, o un popolo di disputatori razionalisti? La sua uniformità di pensare sarà ella un'opinione pubblica, o una religiosa, e conscienziosa, ed immutabile convinzione? Questa collega la vera società invisibile e perpetua delle menti e dei cuori, quella le coesioni precarie dei partiti e delle maggioranze. Chi d'altronde ignora che *giustizia* è un bel nome, che da tutti s'invoca? E noi obbiettavamo appunto al progresso rosminiano, che, imprimendo un perpetuo e bipartito moto di trasformazione alla società civile, farebbe capo ad uno stato, in cui dubbiose resterebbero le applicazioni delle regole universali di giustizia. Noi abbiamo di più a ricordare che il Rosmini in tutta la sua teorica suppone non solo trasformabili le società per una migliore attuazione della giustizia sociale, ma questa stessa e la morale poco meno che intera suppone mutabili e progressive. Dal che scende per diverse fonti la conseguenza che il Rosmini si è posto fuor di stato di dar canoni fermi e positivi di giustizia sociale, in cui debbano consentire *in uniformità di pensiero* tutti i socii dotti o volgari, razionalisti puri o trascendentali, morosi o progressisti.

Parci che si avrebbero importanti confronti a fare in questo rispetto fra le teoriche rosminiane, esposte nel libro *della società e del suo fine*, e quell'altre esposte nella *Filosofia del diritto* (specialmente v. 2, p. 4). Una sola ne accenno, che consiste in ciò, che nella prima delle due opere su citate si pone qual ristoratore delle società civili ed edificatore delle moderne nazioni il cristianesimo, perchè si mostrò al mondo qual religione d'autorità ad un tempo, e qual religione individuale, religione, che propose all'uomo un oggetto di bene infinito, superiore ad ogni interesse terreno, e con ciò ristorò

la intelligenza e la moralità degli individui, e per tale via venne a ristorare anche la società civile, unificando le menti in una società invisibile (*Della società e del suo fine*, l. 3, c. 15 e seg.). Per contro nella seconda, cioè nella *Filosofia del diritto*, l' uniformità del pensare, vincolo o sostanza della società invisibile, l' autore la chiede, alla discussione, alla libertà della stampa, alla divisione della morale dalla religione, e, negando al governo civile radicalmente il diritto di prevenire i danni delle dottrine antimorali, lascia tutte le verità capitali per la società indifese, per quanto è da sè, dagli assalti del razionalismo incredulo, cioè in guardia al solo principio dell' autorità religiosa cristiana, che per molti non ha riconoscimento d' obbligazione, e per moltissimi non ha efficacia di sanzione in terra, ove sia destituito d' ogni civile aiuto. Ora come può rimaner serbato il principio di unità di pensare intorno alla giustizia sociale, se quello dell' unità di pensare intorno alla fede ed alla morale cristiana è lasciato sì mal custodito, e se la licenza d' opinare, cioè d' insegnare, ci riconduce alla barbarie ed alla ignoranza pagana e peggio?

Porgiamo questo esempio a meditare; e a conoscer meglio la mancanza di solidità delle teoriche rosminiane intorno alle società civili ed al loro progresso ideale, si osservi la confessione stessa dell' autore (*Fil. del Dir.*, v. 2, n. 2121 e seg.), ove trae le conseguenze del suo sistema. Egli confessa che il nodo il più difficile del problema sociale sta in ciò, che le società non si compongono *d' angeli confermati in grazia*, ma d' uomini fallibili; che *v' è bisogno di forza a far prevalere la virtù e la giustizia;* che la forza *non può essere confidata che ad uomini imperfetti tentati d' abusarne contro quella giustizia, che dovrebbero difendere;* che sono *insufficienti a risolvere l' intricatissimo nodo i due sistemi d' antagonismo sociale e d'assolutismo.* « Dimandammo adun- « que, soggiunge egli, il problema dell' organizzazione sociale « è egli insolubile? Si dee disperare di poter giammai legare « sì fattamente la forza materiale alla causa della giustizia « così, che non possa servir mai altra causa? » Ora a noi sembra che la semplice posizione del problema dimostri che, dopo il lungo suo lavoro filosofico, l' autore ne travide la mancanza di base; è questa una confessione simile all' altra altrove memorata, colla quale riconosceva che è difficile il dimostrare col suo sistema morale la possibilità dell' errore e della colpa nell' uomo. E per verità quel problema nel modo, in cui lo pone Rosmini, è insolubile, poichè qual mai filosofo, che riconosca la libertà umana, potrà sperare di ideare un sistema, *in cui la forza materiale sia*, come ei vorrebbe, *legata così colla giustizia che non possa servire altra causa?* La persona, che ha la forza, sia un individuo, re assoluto,

sia un corpo collettivo, sia il popolo stesso unito o diviso, in maggioranza o minoranza, non sarà sempre in libertà di abusarne? (1) Il problema dunque non è quello; il problema sociale è che, per quanto umanamente si può, la forza stia unita alla virtù, e la sua soluzione, ottimamente indicata dal Rosmini, è antica quanto il mondo; ella è sì *la probità e virtù degli individui, che compongono la società*, e massime degli uomini del potere e della forza; è non solo *l' uniformità del pensare*, ma la rettitudine *dell' operare delle masse intorno alla giustizia*, ed è questo che fa che tutte le questioni moderne sulle forme di governo non hanno levatura di sorta se non tanto, quanto le forme influiscono per diretto o per indiretto sulla sostanza della moralità dei governanti e dei governati. Ma i mezzi dal Rosmini proposti ad ottenere quell' effetto di probità e virtuosa uniformità del pensare e del volere son essi valevoli? O non sono anzi diametralmente contrarii? Sappiamo per esperienza quale sia la fiducia, che si può porre, quanto al produrre l' uniformità del pensare nelle genti, nella libertà di discussione, che confonde tutte le idee; sappiamo come giovi a virtù la libertà della stampa, che eleva delle piccole pretensioni di proprietà privata contro le altre esigenze della verità, e non trova mai giusta nè la censura, nè la repressione civile, mai prudente e sempre ridicola la censura ecclesiastica, quando pur si temperi dal negarla radicalmente e rappresentarla come una tirannia delle menti. Noi parliamo in astratto e in assoluto, ed ognuno omai può vedere quanto s' accrescano sotto i colpi della discussione razionalistica e licenziosa, la efficacia unificatrice e la forza morale del cristianesimo, dove i governi civili separarono la morale civile dalla religiosa e dissero: *Deorum iniuriae Diis curae* (2)! L' ideale delle società e

(1) Rosmini forse non ricordò qui d'aver altrove deriso il *concetto del tragico d'Asti e del sofista di Könisberga*, i quali riputavano che *la società si dovesse ridurre a tali ordini che l'uomo non fosse più in podestà di nuocere ad altro uomo; coloro*, soggiugne esso, *non si diedero pensiero di ricercare, se ciò fosse possibile* (*N. Saggio, prefaz.* p. 31). Parmi però meno impossibile crear ordini tirannici così da fare della società una galera, in cui *l' uomo* non possa *nuocere ad altro uomo*, *che legare la forza materiale*, cioè gli uomini del potere, *alla causa della giustizia* così, che non possano servir altra causa, cioè a dire, renderli impeccabili. In sostanza il problema è identico, in pratica la seconda formola è forse più assurda della prima.

(2) Rosmini dopo una intralciata discussione intorno alla libertà della stampa (*Fil. del Dir.*, v. 2, l. 4, sess. 1ª, p. 4ª, c. 4) conchiude che, « circa la censura ecclesiastica non si può fare che una quistione di prudenza *che cosa è meglio;* mentre circa la censura civile si dee fare prima la quistione giuridica *che cosa è giusto* (*Ib.*, n. 2120 in nota). » Egli è questo un disconoscere un altro diritto o dovere di *maestà* della sovranità civile; rendendo inefficace per la maggior parte il diritto stesso della Chiesa. Parlando in astratto e in assoluto, il potere pubblico è sempre giusto, quando impedisce un male morale intrinseco ed esterno, come lo è qualunque scrittura immorale, ingiuriosa, che niuno scrittore ha *diritto naturale* di emettere. Quanto alla Chiesa poi, per lei non v'è questione *di meglio* fra l'impedire o no (se può) lo spargimento di tale reità. Da un lato e dall' altro sta la quistione *di*

del governo rosminiano, quando fosse possibile ed ottimo, lo sarebbe per un popolo, che si tenga *affissato nel lume essenziale ivi immobilmente*, e ne colga il diritto, l' obbligazione, ecc., per un popolo di celesti cioè, per cui non è necessario governo, che educhi alla virtù e freni il vizio; per gente in somma tanto immutabilmente intelligente e buona, che non potrà trascorrere all'anarchia sotto l'impulso di quel moto di progresso, di cui dicemmo sopra, tendente a dilatare la libertà individuale e a ristringere l' azione governativa, nè avrà a temer di tirannia pel moto opposto tendente a universaleggiare quell'azione. Ora, secondo il Rosmini stesso, è evidente indizio che la forma di governo è imperfetta, dove è necessaria maggiore virtù individuale (*Ib.*, n. 2648 in nota). Ciò dunque condanna la sua teorica.

prudenza sul modo più convenevole di difendere la gente *dall'influenza dei cattivi scrittori;* e secondo questa anche prelati cattolici insigni, come il celebre autore del *Cas de conscience*, invocarono la libertà politica della stampa e dell'insegnamento qual bene relativo e qual libertà per la verità in concorrenza all'errore, ove questo dilaga, e non che aver freno vorrebbe *il* monopolio. Ma ciò non toglie che diritto e dovere dell'autorità pubblica non sia non solo il preservare, quant'è da sè, la società contro i *danni politici*, che fanno i cattivi scrittori, ma ancor più contro i danni morali. Se le società vivono di giustizia, e per essa si civilizzano, ogni dottrina immorale è un colpo all'anima loro e al loro progresso, è anzi dovere dei governanti procurare di più che i popoli non difettino dell' insegnamento dei sani principii. Rosmini però in questa trattazione non vede o non tocca il fondo della quistione, che in sostanza è quella della libertà d'insegnamento, di cui la stampa non è che un parziale aspetto; chi stampa vuole insegnare, cioè influire sulle menti altrui, vuole esercitare su di esse un'autorità dottrinale; per fare del diritto della società e del governo circa la stampa un semplice diritto secondario d difesa e una quistione di giustizia, bisogna implicitamente riconoscere un diritto primigenio di tutti gli uomini ad insegnare, cioè un titolo agli uomini colti e astuti di raggirare i rozzi; è questo il diritto, che si pretendono i socialisti, e che loro concedono bonariamente i dottrinarii, che quanto tolgono d' autorità al potere pubblico, altrettanto ne dànno o ne lasciano occupare dal primo intrigante, che voglia arrogarsela. Noi non diciamo con questo che i governi abbiano la missione divina d'insegnar la giustizia, e perciò presso le nazioni cattoliche non possono, nè abbisognano d'altro, per assicurarsi che la sincera dottrina morale non manchi alle masse, che di cooperare (secondo le loro condizioni e secondo prudenza) a ciò che fa la Chiesa maestra indefficiente e pura; ma quest'è appunto ciò, che Rosmini non vuole nella sua *Costituzione* (a. 36), ove nega alla censura ecclesiastica ogni concorso dello Stato, e riconosce non che libertà, natural diritto a tutti di insegnare (a. 38 *oss.*). Parlando però in assoluto di governo civile si parla anche di genti non cattoliche. Ora dovrassi dire che questo non abbia, in sua idea perfetta, in faccia ai privati, poziore diritto a prevenire i mali, che vengono dai predicatori d'ateismo, di dissolutezza, o dai predicanti fanatici di certi culti, che non parlano di morale, se non per deturparla? Questa anzi si è la migliore scusa, che s'abbia l'insegnamento d'una morale di Stato, dove le religioni ree, o la diffusa miscredenza e indifferenza, non l' insegnerebbero, o l' insegnerebbero sconciamente. Lasciamo adunque intatta la quistione di prudenza, che a tempi e luoghi diversi si risolve diversamente, quanto *alla giustizia astratta*, i meschini calcoli rosminiani sulla proprietà letteraria e sovra simili interessi materiali non possono nè somministrare la metafisica del diritto di giustizia sul punto, di cui si tratta, nè in pratica entrare in confronto del male morale personale, pubblico e privato, nascente dalle dottrine false, turpi, perniciose e diffamatorie, conseguenti la libertà di stampa. E quei che l'invocano sempre lo fanno per far prevalere le proprie dottrine buone o ree, che da ultimo riescono alla salute o alla rovina della società civile; è sempre il partito più debole e tenace delle sue idee, che libertà chiede per agio a dilatarle.

E pertanto a noi sembra che il progresso politico rosminiano e l' ideale meta, che egli propone alle società civili, si risolva facilmente nel progresso e nell' ideale socialistico di una civilizzazione spontanea, assoluta, che procede all'abolizione di tutti i diritti individuali e particolari, tanto solo che si trovino argomenti a sofisticare sulla loro razionalità. E in vero non è niente men plausibile il rappresentare qual cosa irrazionale che un uomo goda dieci mila franchi di reddito, ereditato dai suoi maggiori, e sieda a mensa da padrone, mentre il suo servitore non ne percepisce che un tenue e precario stipendio, di ciò che lo sia il dimostrare irrazionali ed usurpati, od almeno tendenti a dileguarsi in virtù del progresso delle leggi e delle formole morali, quei diritti di signoria, cioè di autorità, che si ebbero certe dinastie e certe classi di cittadini, non privilegiate per arbitrio, ma distinte per fatti e diritti fondati su titoli legittimi e legali. Noi non possiamo andar oltre, esaminando la descrizione rosminiana dell' antagonismo e delle supposte lotte fra l' elemento famigliare e l' elemento civile, del progresso della facoltà di astrarre nelle diverse epoche, e delle altre simili cose, in cui il Rosmini ci dà esso pure a suo modo uno scorcio di quella filosofia della storia, intorno a cui sciuparono il cervello, e con cui dispersero i savii insegnamenti della storia vera, luce dei tempi, maestra di verità, i sofisti moderni; è peccato che Rosmini loro abbia dato retta e siasi perduto nel cercare le leggi del progresso, a veder se vada in linea retta, in circolo o a spirale, dopochè aveva in sostanza negata la realtà di quei progressi vaporosi ed ideali (1). Dalla tortura, che si dà in tutte le siffatte utopie alla vera storia, non uscirà mai che la filosofia delle rivoluzioni; il socialista vi trova scusa a dire che egli non fa altro che continuare la lotta fra l' elemento familiare ed il civile, fra la proprietà individuale e la pubblica o comune. Similmente il dottrinario vi trova la sostanza della sua sofistica, colla quale protesta di difendere i diritti reali ed esistenti degli uomini, dei sovrani e della società, i diritti di famiglia, di proprietà, di religione, e poi a forza d' astrazione li rende vani (poichè astrarre è bene il considerare il concreto come se non fosse), ovvero li rende dipendenti da una mera legalità esterna, li trasfonde nello Stato, del quale

(1) Sant'Agostino (*De civ. Dei*, c. XII) già si burlava dei sistemi, che i filosofi pagani, e poi gli origeniani esposero sui grandi cicli delle evoluzioni mondiali ed umanitarie, e che Vico ed Herder imitarono, rimettendone in moda il gusto. Sulle lor tracce camminano Schelling, Hegel e i più moderni con pretensioni ancor più superlative e vane, nelle loro storie filosofiche della natura e dell'umanità; storie, nelle quali mostrando di poco sapere o di tener poco conto del presente e del passato, ci vogliono tessere *a priori* la tela del futuro. *Quid mirum est*, dice il Santo, *si in his circumitibus errantes nec aditum, nec exitum invenerunt* (*Ib.*, c. 13 e 14).

però non trova mai realizzato l' ideale abbastanza razionalmente e conformemente alla dignità e libertà dell'umana natura.

Noi fin qui abbiamo considerato il progresso civile rosminiano nella sua azione interna rispetto alle società civili concrete e singole; ma, sebbene per ristrettezza di spazio non possiamo estenderci a discorrerne, ci è forza però far cenno di un altro progresso civile astratto ed estrinseco, che minaccia ancor di più queste società a titolo di aumento di civiltà generale. Per forza del loro progresso interno le singole società politiche debbono tendere, secondo l' autore, a perfezionarsi nel loro essere proprio con ravvicinarsi all' ideale di società pura e d' impero civile pericoloso alla loro sussistenza; ma per forza del progresso civile astratto e generale esse debbono tendere a fondersi le une nell' altre, ad allargarsi in società civili più vaste. Il che mette sempre più in pericolo la ragione positiva di esistere delle società e degli Stati singoli, e specialmente quella degli Stati piccoli rispetto ai più potenti, e contiene un altro principio di analogia colle teoriche dei moderni, che mirano alla distruzione degli Stati, delle società e dei governi esistenti, e alla ricostruzione di società civili più vaste, non già per dare a queste stabile esistenza, ma coll' intendimento che siano anch' esse provvisorie, e debbano poi far luogo ad altre sempre più larghe. Con queste teoriche gli agitatori sciolgono la stabilità dei governi e delle relazioni fra popoli; di più, quelle distruzioni e costruzioni non potendo seguire senza lotte e sangue, essi condannano l' umanità e la civiltà a uno stato perpetuo di guerra e di antagonismo fra le società le più avvanzate nella così detta civiltà, che vorrebbero allargare la loro orbita, e quelle più morose, che vorrebbero mantenere i loro titoli alla propria positiva esistenza. Non diremo già che il Rosmini esponga nettamente una teorica di assorbimento e di distruzione delle società suddette sotto l' azione dei popoli principi e più potenti, come l' espose Hegel, e come la predicarono i nazionalisti rivoluzionarii, e più ancora i mazziniani; crediamo però che nel tracciare lungamente e minutamente l' ideale e la via del progresso interno perfezionativo a suo modo dei civili consorzii, che si compie, trionfando dell' *egoismo* delle famiglie e degli individui (*Fil. del dir.*, v. 2, l. 4, p. 4), egli abbia posti i semi del progresso estrinseco della civiltà umanitaria, che, secondo i socialisti, si dee compiere col trionfo sull' *egoismo*, del così detto *municipalismo*, e poi su quello del *nazionalismo* di tutti i popoli singoli e degli Stati limitati ed esistenti. Ed ecco un' altra foggia di nubilosa teorica, che minaccia la personalità delle società e dei governi esistenti, per quanto fossero intrinsecamente saliti a stato di società modello. L' opuscolo più volte citato,

in cui Rosmini nel 1848 mettea fuori un piano di Costituzione per l'Italia, è l'espressione di quel concetto di progresso rimasto involuto nella *Filosofia del Diritto*, perchè forse non ancora allora maturato, come avvenne, quando fu posto in luce in singolar modo dal Gioberti, nè d'altronde opportuno, quando usciva la rosminiana *Filosofiia del Diritto.*

E tanto meno la salute aspettarne possiamo di niuna civil società, che dal fondo delle moderne teoriche traspare o vien suggerita un'aspirazione segreta ad un utopistico stato patriarcale od umanitario, e un' avversione agli ordini e alla istituzione stessa delle società civili. Nè di simile concetto son pure le dottrine rosminiane, colle quali siccome egli derivò dal peccato le disuguaglianze e l'origine dei potenti, re, principi, legislatori, maestri (*Teod.*, 685), così ne deriva l'origine della società civile, e, supponendo *un disegno primitivo,* in cui « se gli uomini non avessero peccato avrebbero « formato tutti insieme non pure una sola società teocratica, « ma altresì una sola società domestica (*Fil. del Dir.*, v. 2, « 994), » considera la istituzione della società civile come *opera artificiale e industria dell'uomo* mosso dalla miseria, che conseguì la colpa; tal che pone poi, come vedremo altrove, per meta del progresso universale il rifare sulla terra *quel disegno primitivo* in qualche modo, modo il quale sembra dover includere l'abolizione delle società civili, nell'ultima delle *età* umanitarie da lui descritte (1). Sappiamo che molteplici e libere furono in tutti i tempi le conghietture sullo stato dell'umana stirpe in terra, ove Adamo non avesse peccato, non perciò l'idea della società civile include quella del peccato, ma bensì d'un vasto organamento di una stirpe, che, anche in istato d'innocenza, sarebbe comparsa sulla terra qual flutto di generazioni, e in istato perfettibile anche secondo natura; troppo abusano i socialisti dell'ipotesi di *quel disegno primitivo* per abbandonarvisi facilmente. Ma lasciate ora le congnietture, si è ancora nella nostra età o condizione umanitaria, in cui esistono le società civili singole e Rosmini ne difende l'esistenza, che, come dicemmo altrove, implicitamente le condanna colle astrazioni, di cui forma il suo tipo ideale di società pura, tutta di *fruizione* per gli individui singoli, e d'uno stato sociale, in cui « la società « civile e gli uomini, che la compongono, si deono riguardare « relativamente al diritto come persone aventi ciascuna una « sfera diversa e indipendente (*Fil. del Dir.*, v. 1, 1659,

(1) La società universale del genere umano in quell'ultima età di sua terrestre esistenza, debb'essere teocratico-famigliare, cioè risultare dalla fusione della società ecclesiastica e della domestica; quindi la civile non vi ha più proprio spazio, nè materiale, nè nozionale. Lo vedremo nel cap. seguente.

« 1661). » E le condanna poi ancora più esplicitamente, tanta inintelligenza ed inosservanza rimproverando loro della giustizia e del diritto sociale e individuale, tanta irrazionalità nei loro ordini politici, tanto abuso nei loro governi, da « confessare per puro amor del vero, che i diritti dell'uomo « *furono generalmente sempre oppressi e sconosciuti*, e « ciò, perchè la società od il governo sociale *fu sempre più* « *forte degli individui separati,* la società dico e il suo go« verno, che è la maggioranza delle forze influenti, se non « sempre la maggioranza delle persone (*Ib.*, 1666). » È questo certo un terribile anatema contro tutte le società e i governi civili passati e presenti d' ogni forma, e ad un tempo è per essi una meta di progresso, da cui sono certo ancor molto lontani. Qual sarà però quel paradiso terrestre, quella terra incognita, in cui a guarentigia dei diritti dell' uomo s' avranno (convien supporre) ordini politici tali, che la società e il governo non siano in fatto più forti degli individui separati?

E il progresso politico del Rosmini sembra in sostanza avviarsi tanto più, come or suolsi, verso l'indeterminato e l'indefinito, che, sebbene egli combatta coloro, che insegnano mutabile la verità in sè stessa, abbiamo però già veduto che ammette la mutabilità nelle formole morali, quasi che non fossero esse pure verità eterne, ed immutabili i morali precetti. Jouffroy fece un libro intitolato: *Comment finissent les dogmes;* e col principio suindicato del Rosmini potrebbesi farne uno intitolato: *Come finiscono le leggi e i precetti morali;* per tale mutabilità della verità morale, i diritti reali ed esistenti degli uomini e delle persone morali, cioè delle società esistenti, deono rimanere precarii come *momenti dell' idea* morale, la quale mutata, essi pure deono cadere. E di fatti abbiamo veduto che, sebbene il Rosmini li voglia rispettare, non lasciò per altro di farvi man bassa in molti luoghi delle opere sue, e specialmente nella sua *Costituzione secondo la giustizia sociale*, e nella sua opera delle *Cinque Piaghe*. Sul che, a vedere come il progresso rosminiano non resti poi puro del carattere usurpatorio di quello socialistico, ci basta indicare al lettore la data, che l'autore vi appone. « La stabilità delle moderne nazioni, dic' egli, data dal se« colo XVI, il progresso data dal secolo XVIII, Veramente « questa parola caratteristica di progresso non venne alle « bocche degli uomini, se non quando videro le nuove na« zioni, già prima sufficientemente costituite, levarsi e met« tersi in cammino verso il meglio d' un passo pacifico, re« golato, sicuro, irresistibile. Nella storia quell' epoca è se« gnata all' 8 brumale, anno VIII della repubblica francese « (9 nov. 1799) (*Fil. del Dir.*, v. 2, 2024). » Queste parole

rivelar potrebbero molto assai del senso recondito delle rosminiane teoriche. Che dire d' uno scrittore cattolico, che data *la stabilità delle nazioni* dal secolo, in cui il protestantismo scombussolò tutto l' ordine morale e tutta la ragione del diritto cristiano europeo, e per confessione stessa dei protestanti più savii vi produsse uno stato normale di rivoluzioni continue, di cui è tessuta la storia dei tre secoli ultimi? E che dire poi d' uno scrittore liberale, che data *il progresso* dal dì, in cui un guerriero famoso, ribellandosi all' autorità comunque spregevole degli uomini, che erano al potere, loro volse contro l' intrigo e l' armi, li fugò e si tolse le redini del governo di Francia, non per riporvi un governo legittimo e stabile, nè per riconoscere la sovranità antica di chi v' avea titolo, o la nuova del popolo, ma per arrogarsela e farsi via al dispotismo, che venne gradatamente stabilendo con tre menzognere costituzioni, di cui l' ultima, l' imperiale, confermò la sua autocrazia rivoltasi poi ad annegare nel sangue tutti i diritti dei sovrani e delle nazioni europee? (1).

(1) Senza fare verun confronto certamente delle persone, non è fuor di luogo il rammentare qui certe idee di quel tedesco Enrico Heine (di cui abbiamo citato altrove qualche squarcio) discepolo entusiasta dei panteisti e dei rivoluzionarii d'Alemagna, e che lavorava, come ei diceva, *a fondare una democrazia di Dei terrestri eguali in beatitudine.* Costui quasi vent'anni fa, prendendo ad appreziare l'epoca napoleonica al punto di vista ideale, fra l' altre cose scriveva, che « Il bonapartismo è l'idea d'un monarchismo elevato alla « più alta potenza, impiegato a profitto del popolo; chi avrà tal forza, sog- « giunse esso, e l'impiegherà così, sarà appellato Napoleone II. Come Cesare « diede il suo nome all'autorità, così il nome di Napoleone designerà oramai « un nuovo potere di Cesare, a cui ha diritto colui, che possiede la capacità « la più grande e la miglior volontà. » Egli fondava in ciò *le più belle speranze della risurrezione dello spirito* (Op., t. 4, p. 269 e seg.). Così Gioberti esaltava il Cesare romano fino a far Gesù Cristo stesso cesariano. Con idee in ciò sostanzialmente non dissimili a quelle dell' Heine, il Romieu dava or ora la sua opera, *L'Ère des Césars*, per prenunciare all' Europa la risurrezione di un cesarismo non ereditario, ma personale, non di diritto ma di fatto, perchè, secondo lui, *la forza è il solo principio superstite, anche nei governi, che si dicono liberi.* Se ciò si annunziasse come un pericolo, come un flagello, o una necessità, o un rimedio fra società, che per la licenza tendono alla dissoluzione morale (nel qual senso sembra in sostanza presentarlo il Romieu) non sarebbe strano; ma porre il tipo del progresso liberale in Napoleone, come fece Heine e come in altro modo fa Rosmini, pare veramente uno dei misteri dell'ente ideale, che nulla afferma, nulla nega, e proteiforme s'accomoda a tutte le varietà possibili. Si sa poi qual valore abbiano le liberalesche teoriche postume dettate o attribuite *oltretomba* a Napoleone e citate dal Rosmini. Del resto in massima generale vedonsi i costruttori di governi filosofici, i liberali, i dottrinarii d'ogni grado, come inclinati a criticare i governi e le autorità esistenti e di diritto (perchè manca a quelli la vera nozione dell'autorità, dell' ordine generale del mondo morale, della libertà, e perchè questi sono pur sempre imperfetti nell'applicazione) così sempre inchinevoli ad idealizzare il fatto compiuto, gli sviluppi della forza, come momenti dell'idea, epoche fatali del progresso, passi alla perfettibilità umanitaria, che dee condurre quel tanto desiderato regno del razionalismo, che non venne e non verrà mai (pel bene del mondo, al dir del gran Federico), ma in cui Voltaire ed Hegel speravano, come già indicammo, di veder sorgere per lo meno l'aristocrazia dei filosofi, nulla curando il bene delle turbe dei mortali, per cui costoro e i loro seguaci non ebbero mai se non disprezzo. « Il genere uma- « no non è filosofo; la filosofia è l'aristocrazia della razza umana, dicea Cou- « sin (*Fragments*, p. 44); » più acerbamente un egheliano professore di filo-

Che dire poi ancora di quella male velata censura lanciata ai martiri del cristianesimo (*Ib.* n. 2386), in cui la loro pazientemente eroica rassegnazione si attribuisce alla loro ignoranza? « *L' eroismo*, dice egli, *della pazienza* nel soppor-« tare i mali di un' autocrazia incondizionata, *legittima*, *ma* « *dispotica*, diviene (pel popolo le cui facoltà intellettuali « sono ancora involute) di stretta obbligazione, appunto, per-« chè non sa uscirne nei debiti modi senza peccato; tal fu la « condotta dei primi cristiani (Vedasi tutto il passo). » Diremo adunque che il resistere all'autocrazia, che se è *legittima* è pur signoria e sovranità, è diritto? Diremo che il santo dovere dell'insurrezione succede nelle nazioni colte ai precetti di Cristo, che in mezzo ai popoli tremanti per continue insurrezioni insegnò ai cristiani l' obbedienza e l' eroismo del martirio, a vece di svolgerne le facoltà intellettive e fare loro una teorica morale sul diritto d' opposizione? Troppe cose vi sarebbero qui a dire e sul fondo della dottrina e sulle contraddizioni dell' autore, il quale in altro luogo nega alle società pagane dei primi tempi del cristianesimo perfino il diritto di esistere. « Le antiche società, posando sopra basi « al tutto erronee ed immorali, non poteansi correggere, ma « solo distruggere, rifabbricandone di nuove sulle rovine di « quelle (*Della Società e del suo fine*, l. 3, c. 17). » A noi basta il raccogliere da tutto questo che il progresso politico rosminiano non è che una variante di quelle teoriche dottrinarie, che ricevono ora dai fatti smentite così crudeli. La storia contemporanea ci addita l' abisso, a cui gli ideologi (peste degli Stati) conducono le nazioni, o assolvendo le rivoluzioni o almeno passionandosi, come dice Bonald, per i vantaggi delle cose cattive, e paventando sempre gl' inconvenienti delle cose e delle istituzioni buone (1). Ora però, la-

sofia nell'università di Berlino dicea dalla sua cattedra (nel 1842): « Signori, « l'uomo vero è l'uomo, che possiede la ragione! È questo l'uomo che è Dio; « quanto a quel giornaliero, al contadino (*rusticus*) egli è più vicino al bruto « che all'uomo. » Si ha bello però voler ribattezzare, colorare, profumare all'acqua di rose le teoriche e i fatti della rivoluzione, come fecero per trenta anni i progressisti liberali d'ogni risma, miscredenti e cattolici, taluni con grande ingegno e ottima, ma utopistica volontà, non ne uscirà mai se non la filosofia di nuove rivoluzioni, a profitto delle sette, che aspirano a tiranneggiare il mondo, e che ora si chiamano socialismo e comunismo.

(1) Fichte scrisse un opuscolo: *Considerazioni per rettificare il giudizio del pubblico sulla rivoluzione francese*, in cui cercò di dare un' aria di razionalità teorica agli errori della rivoluzione; ma parlò timidamente, perchè scriveva nel 1793, quando quella fervea nel sangue e spaventava tutta l'Europa. Passati quei brividi col tempo, Hegel pronunziò che la rivoluzione Francese era *giusta nel suo principio*, perchè prodotta dalla filosofia del secolo XVIII, ma che il principio era stato mal inteso. Questo divenne il tema comune dei dottrinarii, che, condannando gli eccessi della rivoluzione, ne ripuputarono tutta filosofica l'essenza. Cousin, uno dei loro corifei, professava quindi or ora che *i suoi principii politici si riducono all'intelligenza e all' amore della rivoluzione francese*. Nulla però di strano che costui ex-carbonaro, egheliano, e a cui ora i giornali ricordano le antiche idee rivoluzionarie e so-

sciando questo progresso civile delle società singole, andiamo a vedere verso qual ideale proceda il progresso sociale universale, quello cioè della società di tutta la umana stirpe sulla terra.

CAPITOLO XVIII.

L' ULTIMO TERMINE DEL PROGRESSO SOCIALE. IPOTESI GRATUITE SUL DISEGNO PRIMITIVO DELLA SOCIETÀ UNIVERSALE. CONFUSIONE DELLA SOCIETÀ DOMESTICA E DI QUELLA ECCLESIASTICA. LA FUTURA SOCIETÀ CHILIASTICA. INCONCILIABILITÀ DI QUEI CONCETTI E DI QUESTE VEDUTE PROFETICHE COLL' IDEA DOMMATICA DELLA CHIESA DI GESU' CRISTO. INCOERENZE DELLA TEORICA MORALE E DELLA METAFISICA ROSMINIANA SULLA SOCIEVOLEZZA.

Rosmini, come già osservammo, insistendo sì spesso e sì forte sull' esistenza di una società naturale del genere umano

cialistiche, sfuggitegli anche quando si professava servitore delle cadute monarchie (*V. Ami de la Rel.*, 22 avril 1851, a. 5204), nulla di strano dico, ch' esso e i discepoli del suo eclettisimo volteriano ed egheliano cerchino bellezze sotto gli orrori della rivoluzione francese, e preparino nuovi trionfi ai suoi principii. Lo strano è che i dottrinarii cattolici di buona fede, detti in Francia *difensori del divino diritto democratico*, abbiano creduto che una rivoluzione atea sia uscita dal Vangelo, e abbiano cercato nelle sue massime la politica evangelica. Se vogliono politica evangelica, progresso cristiano, non ne cerchino i principii in quella stalla d' Augia, li cerchino nel Vangelo stesso. Intanto soggiugne il Cousin: « tutto ciò che si compie sotto i nostri occhi è il trionfo « di quei principii della rivoluzione; ciò è più chiaro del sole (*Nouvelle dé-* « *fense des principes de la révolution*). » E cosa si compie? Il socialismo e il comunismo; questo e non altro è quel che Rosmini chiama *elemento sociale*, che combattea nella rivoluzione del 1789 coll' elemento da lui detto *famigliare, signorile, ecc.* (*Fil del dir.*, v. 2, 2080 e seg.). Dirassi facilmente che Rosmini condanna la rivoluzione per la sua miscredenza e violenza; non però diciam noi pel suo principio, mentre anzi ei dice che *la società divenne violenta per il bisogno irresistibile d' infrangere le sue pastoie e di marciare avanti* (2080). Come riputare quindi ingiusta quella, che divenne violenta per irresistibile bisogno? Al più sbagliò nella misura della violenza. Egli attende grandi lezioni *di Filosofia del Diritto* da quella rivoluzione; che cara maestra! Non si potea cogliere più finamente il pensiero egheliano e dottrinario, che in Italia in faccia all' enciclica del 15 agosto 1832, e sotto il reggime della doppia censura, bisognava esprimere *cum moderamine inculpatae tutelae*. Nondimeno lo spirito della teorica politica (dico di questa sola) di Rosmini intorno alla rivoluzione ed al progresso, cui aprì la via, si può ridurre *all' intelligenza*, non escluso un certo *amore*, del suo principio e di tutte quelle *libertà*, che saviamente poi egli confessa essere spesso *scambiate* in Francia *colla licenza*, ed a cui correttivo ecletticamente loda il napoleonismo. Quella rivoluzione poi non fu solamente interna, il suo principio fu cosmopolitico, onde non fu una lotta fra gli elementi famigliare e signorile, esistenti in Francia, ma sfidò tutte le esistenze sociali d' Europa. Lo scusarla è confessare ciò, che dicevamo, che il doppio moto di social progresso intrinseco, immaginato dall' autore per le società e i governi civili concreti, e l' altro moto di progresso civile estrinseco li spinge a incessanti lotte intestine ed esterne, per cui devono o sciogliersi e perire, o trasformarsi e fondersi gli uni negli altri indefinitamente, in mezzo a rivoluzioni ora anarchiche ora tiranniche fra vicende di guerre tremende, legittimate in massima a titolo di giustizia o di perfezionamento dell' idea di società, finchè venga il beato tempo della società universale, nella quale le società *artifiziali*, propriamente dette politiche o civili, non avranno più esistenza, nè forma *sui generis*, nemmeno in teorica.

e discorrendone non soltanto nel senso della socievolezza e di quei diritti e doveri, che sono tra gli uomini come in potenza, e che in molto varie maniere si riducono in atto, ma come d' una società di diritto, e in un certo senso anche di fatto (*Fil. del Dir.*, v. 2, n. 636 e seg.), dà luogo a conchiudere che lo stato naturale del genere umano e di tutti i suoi individui, è di formare sulla terra stessa una società sola universale. Ora i moderni nemici della società non cercano altro principio che questo per dimostrare, secondo loro, che sono contro natura tutte le società esistenti, perchè in esse il genere umano si scomparte, e gli uomini prendono aspetti di opposizione e di esclusive reciproche; o per dimostrare almeno che le società esistenti debbono correre a fondersi le une nelle altre, per avvicinarsi sempre più all' ideale della società universale unitaria. Che poi siano molte diverse le maniere di costituzione, che a questa società futura dànno or gli uni or gli altri, che gli uni la vogliano una repubblica universale sotto una gerarchia di filosofi, gli altri una universale tirannia sotto una gerarchia di settarii o sotto un ordine di sacerdoti bizzarri a modo dei sansimoniani, che la chiamino teocrazia o no, ciò non monta, poichè non risguarda se non la forma. Il principio è concesso, quando si pone questa società come essenziale. Nel che alcune cose sarebbe necessario ricordare già dette, per far vedere che suolsi in ciò confondere quello, che caratterizza la società universale degli spiriti intelligenti, alla quale appartengono angeli e uomini (spiriti intelligenti, che ebbero dalla natura gli uni e gli altri per oggetto e per beni la verità, la virtù, la felicità) con questa società, che vorrebbesi supporre particolare pel genere umano solo, per la quale converrebbe cercare un costitutivo e un oggetto più particolare alla umana natura, un oggetto naturale e non soprannaturale. Epperò a dimostrare l' esistenza e il carattere d' una società propriamente umanitaria non bastano nè l' ente ideale, nè *la verità*, *la virtù*, *la felicità*, recate in mezzo dal Rosmini come vincoli e beni comuni agli uomini; queste cose, com' ei pur lo conosce, sono comuni a tutte le intelligenze, sicchè non ne risulta un nulla di specifico per la società del genere umano, se non presso quei sofisti, che non riconoscono altra natura intelligente che l' umana. Ond' è che Rosmini da quelle cose argomentando l' esistenza *di diritto* di tal società, a realizzarla poi *di fatto* cerca costitutivi e forme più proprie dell' umana natura sola.

Egli adunque suppone, come abbiamo già sopra accennato, un *disegno primitivo* di questa società universale ed essenziale al genere umano, disegno abbozzato nella famiglia innocente dell' Eden, da cui uscendo tutti gli uomini, se non

avessero peccato, nè fossero soggiaciuti a morte « avreb- « bero tutti insieme formata non pure una sola società teo- « cratica, ma altresì una sola società domestica, la quale si « sarebbe ultimamente rifusa tutta nella teocratica (*Fil. del* « *Dir.*, v. 2, 994); » e vuolsi ivi vedere (in nota) come egli supponga pure che gli uomini si sarebbero trovati *tutti insieme* sulla terra in una società unica, sempre sotto il reggime del padre Adamo, finchè poi venisse per tutti il bel dì della loro traslazione in corpo alle celesti sedi. Ma la colpa e la morte guastarono quel *disegno primitivo:* « La paternità, « soggiugne egli, che nel primitivo disegno era stabilita co- « me il gran principio d' unità del genere umano, che tutto « dovea per lei consociarsi, introdotta nel mondo la morte « dalla colpa, rimase solo principio d' unità a ciascuna delle « divise famiglie (*Ib.*, 1559). » Fu dunque rotta l' unità sociale primigenia, e la paternità, che doveva bastare sola in Adamo a organizzare tutta la specie convivente sulla terra, appena ora è capace di unificare le singole e transitorie famiglie, che passano sulla terra col flutto delle generazioni; dal che poi consegue la divisione delle famiglie, la necessità e la formazione delle società civili, che però sono lungi dal rappresentare quell' organamento primiero di tutta la specie umana. Ma, avendo Cristo rimediato alla colpa, il Rosmini è indotto anche a supporre che uno degli effettti della sua rigenerazione, per quanto influisce anche sugli ordini naturali, sarà che mediante il progresso della società cristiana e mediante i semi di perfettibilità deposti dal cristianesimo in seno del genere umano, quel *disegno primitivo* si venga a poco a poco ristorando così, che nell' ultima età, che l' uman genere passerà sulla terra si riproduca uno stato sociale, che ritragga, se non identicamente, però più nobilmente, e ançor più perfettamente di prima, quell' abbozzo della primitiva società domestico-teocratica. Questo ideale somministra quindi i lineamenti precipui, il principio, il mezzo e il termine del terreno progresso umanitario, che, secondo il Rosmini, tende tutto a venir ristorando e realizzando quella società domestico-teocratica primiera del genere umano. Il lettore dee però avvertire che qui non parliamo del progresso umanitario universale, che si compie nella visione beatifica, nè del progresso politico, il cui ideale si compirebbe nell' impero civile, ma del progresso della socievolezza umana terrestre naturale e soprannaturale, recata al suo stato perfetto.

Rosmini pertanto sulle tracce di Lamennais crede trovare una realizzazione di questa società del genere umano nella Chiesa, ma non che nobilitarsi con ciò l' idea della Chiesa, ella si sminuisce, e non si arriverà mai a persuadere che la Chiesa sia, come la definisce sì spesso il Rosmini « la so-

« cietà naturale del genere umano sollevata in alcuni uomini « a ordine soprannaturale, recata al suo ultimo compimento, « alla sua piena realizzazione (*Fil. del Dir.*, v. 2, 633). » Si potrebbe anzi tutto domandare all' autore, se con questa definizione egli intenda esprimere la Chiesa militante terrena, o la Chiesa dei predestinati. Se parla della prima non è vero che quella possa dirsi la società del genere umano recata a piena realizzazione; poichè, componendosi la Chiesa soltanto di una parte del genere umano, non ha quella universalità, che l' autore attribuisce alla società dell' uman genere; mirando essa per diretto a beni oltremondiali e solo per indiretto ai presenti, non ha propriamente lo stesso scopo, che avrebbe quella supposta società primigenia naturale, che ha certo in mira anzi tutto la propagazione e conservazione dell' umana stirpe sulla terra. Il socialista appoggiato a tal definizione direbbe con ragione che il cattolicismo o non è completo, o è radicalmente deficiente, perchè in fatto la società ecclesiastica appare come una società particolare di *alcuni* uomini, e pei suoi dommi anzi appare come un divorzio dal genere umano nativo, mentre non tralascia di condannare quegli uomini, che vogliono contentarsi di una mera religione e moralità deistica e naturalesca. Avrebbe di più il socialista ragione di pretendere, che l' ideale della società teocratica, naturale, universale del genere umano non sarà compiuto, se non quando sia attuata la solidarietà universale ad un tempo religiosa e civile, sicchè spariscano tutte le distinzioni e si identifichino tutti gli interessi spirituali e materiali sotto un governo religioso e civile tutto filosofico, o libero, o presieduto da una gerarchia, quale la inventarono, a modo d' esempio, i sansimoniani.

Epperciò rimane, che se poi in quella definizione rosminiana dovessimo considerare espressa piuttosto la Chiesa impropriamente detta dei predestinati, perchè è questa la sola, in cui ogni bene sociale, anche naturale, sarà recato al suo ultimo compimento e alla sua piena realizzazione, ancor più ristretta riuscirà, come scorgesi, la sua universalità in confronto di quella della società naturale, alla quale basta essere uomo per appartenere. Invero in alcuni luoghi il Rosmini, parlando della Chiesa, si esprime equivocamente così, che talvolta sembra parlare piuttosto dei soli predestinati, che sono nella Chiesa, anzichè di tutta qual è la Chiesa visibile terrena composta di giusti e di peccatori, di predestinati e non predestinati; accennando questo, non ometterò per altro di osservare che tutto il discorso rosminiano fa vedere che egli nella *Filosofia del Diritto* intende ragionare della Chiesa visibile militante. Ora io dico che nè l' una, nè l'altra sono la società naturale del genere umano sublimata: 1° perchè

la società domestica naturale comunque teocratica avrebbe per proprio oggetto non solo i beni spirituali dell' uomo, ma anche i corporali; 2° perchè non è carattere esclusivo della Chiesa di Cristo l' essere stata sublimata a ordine soprannaturale, giacchè l' uomo fu posto nell' ordine soprannaturale appena creato, e qualunque società teocratica vera si supponga come abbozzo della cristiana, era già sublimata, mentre la religione puramente naturale, cioè non avente per fine la visione beatifica, non esistette mai di fatto; 3° perchè uno dei principali caratteri della Chiesa è di essere una società di riconciliazione, alla quale è essenzialissima l' idea di un Mediatore, di un Rigeneratore, mentre che per contro il tipo della società naturale teocratica lo si va a cercare nell'Eden, prima della colpa, prima del bisogno di redenzione, prima di quella disuguaglianza, che per occasione della colpa si origina fra gli uomini, di cui altri accettano, altri no la rigenerazione; 4° perchè quanto alla Chiesa dei predestinati ella è invisibile, è tutta d' elezione e non realizza quaggiù a pieno il suo scopo e il suo disegno (1).

Ed è cotanto vero che in sostanza l' ideale della Chiesa cristiana militante terrena non corrisponde all' ideale, che il Rosmini porta in mente della società naturale teocratica perfetta, nè all' abbozzo primitivo, ch' egli pretende esserne la

(1) Se scrivessimo un trattato di gius pubblico ecclesiastico vorremmo altresì cercare il valore della conclusione rosminiana, che *la Chiesa è la società famigliare soprannaturale, è la società domestica soprannaturale* (*Ib.* 966-968). La religione vera fu sempre in istato sociale e visibile sulla terra, e i filosofi cristiani ne riconoscono tre stati, domestico presso i patriarchi, nazionale presso gli ebrei, universale nella Chiesa fondata da Cristo, il quale unificò la società teocratica anche esterna così, che ora non possono più esistere diverse società religiose vere e visibili sulla terra, come potevano esistere prima della sua venuta. Cristo stesso però parlò della sua Chiesa ben più come *d' un regno*, che non come d' una famiglia, e chi mira la Chiesa, la vede ordinata come la polizia la più maestosa, la più pubblica e la più universale di diritto e di fatto, che esista quaggiù, avente il suo Principe, la sua gerarchia, le sue leggi pubbliche, ecc. La misticità della generazione spirituale, invisibile, per cui si propaga, non deroga a questo carattere, che ha di un regno bensì spirituale e soprannaturale per origine, fine e mezzi, ma temporale e terreno ancora per le sue forme e condizioni presenti. Diremmo che la Chiesa, considerata in comparazione alla società universale di tutte le intelligenze, può dirsi una famiglia di figli di Dio, parte di quel regno invisibile; ma considerata nel suo stato terreno è, come militante quaggiù, la più pubblica e la più universale di tutte le società visibili in terra; carattere questo, per cui anche naturalmente è maggiore di quelle, carattere però che resta oscurato, intitolandola quale società *domestica*, dal che poi nasce la facilità di sottoporre all' *universalità* e *pubblicità* dei diritti del potere civile la sua azione esteriore, come fecero dietro i giansenisti e Febronio, Portalis ed altri molti, che tutto ciò, che è visibile, fecero dipendere dallo Stato. Quel confuso concetto non ci sembra d' altronde senza relazione chiara colle dottrine del Rosmini intorno al diritto, che egli concede al poter laico sul regolamento della *modalità dei diritti* della società teocratica, cioè della Chiesa, dottrine, di cui abbiam parlato altrove, le quali suggeriscono l' idea, che gli atti esteriori in ogni genere dipendano dalla società civile, e che questa abbia in genere d'atti pubblici un potere più eminente e più universale di quello della Chiesa.

sua società primigenia del genere umano, ch' egli fu da ciò tratto ad imaginare un progresso, ossia una vera mutazione di stato della Chiesa stessa militante sulla terra. Ed è qui che conviene ricordare ciò, che abbiamo indicato altrove intorno al chiliastismo rosminiano, il quale entra a parte del sistema dell' autore come una conseguenza necessaria, senza di cui rovinerebbe tutta la sua teorica del progresso umanitario e sociale. Perchè «l'umanità sia svolta da cima « a fondo in tutti i lati» perchè l' essenza della società apparisca in tutte le forme possibili, e l'ideale di lei, secondo il supposto *primo disegno*, si realizzi appieno sulla terra, bisogna che esista e si realizzi uno stato di teocrazia universale, in cui il sacerdozio e l' impero, la società religiosa e la civile, quella, che tende al soprannaturale e quella, che provvede ai beni naturali, sieno unificati. Ora questo stato non esisterà mai sulla terra, finchè la Chiesa militante è quale ora la vediamo retta dai suoi Papi e gerarchi, i quali, sebbene possano per accidente accoppiare potenza, e beni, e regni temporali ai loro spirituali uffizii, non hanno però da questi propriamente nè titolo, nè missione al regno temporale, non che sull' uman genere, nemmeno sull' universalità dei fedeli. Ecco adunque perchè il Rosmini nella sua *Teodicea*, in cui abbraccia tutto il progresso umanitario, ci fa anche la sua apocalisse, profetizzandoci uno stato della Chiesa e a un tempo della società naturale del genere umano, in cui Cristo restituirà in terra il regno d'Israele e fonderà il suo regno temporale, *regno universale, felicissimo, la di cui capitale sarà Gerusalemme* (*se non forse meglio Rama*, secondo l' aggiunta apposta nell'*errata corrige*), regno, a cui apparterranno i giusti morti e risuscitati e i mortali viatori, e in cui « Cristo e i Santi dirigeranno i consigli degli uo« mini così, che niuno spirito di errore più sedurrà questi, « e formeranno insieme una società sola perfettamente costi« tuita ed ottima. » Così soggiunge egli: « Sarà realizzato « anche l'ideale della società umana sublimata coll' intervento « di Dio medesimo, come a principio nel terren paradiso, e « meglio ancora, perchè gli uomini avranno seco un Dio« Uomo (*Teod.*, 828). »

Dunque la Chiesa stessa sulla terra, cioè la Chiesa militante, ha da mutare notabilmente stato; poichè cosa faranno allora il Papa e la sua gerarchia, quando Cristo e i Santi in persona regneranno sugli uomini? E quella mutazione di stato per qual fine, se non per compire l' ideale della società naturale primigenia del genere umano? Questo dunque, sebbene già si dicesse pienamente realizzato nella Chiesa, non lo è ancora, ed è un ideale, in cui la società politica dee unificarsi colla religiosa.

Quell' età d' oro dovendo essere, secondo il Rosmini, lo stato, in cui sarà realizzato l' ideale della società umanitaria in terra, lasciamo al savio estimatore il giudicare del sistema intiero, che richiede una cotal coronide, pregandolo soltanto di riconoscere che l' assurda opinione del millenio non figura qui soltanto a titolo di interpretazione delle sacre profezie (mentre anzi l' autore non lascia d' avvertire che da alcuni sono interpretati altrimenti i passi dell' apocalisse, a cui si appoggiano i chiliasti), ma è come una esigenza del sistema di svolgimento dell' umanità in tutti i suoi sensi, e dell' essenza della società in tutte le sue varietà possibili; è un chiliastismo razionale, anzichè profetico, e perciò non è un pensiero, che si debba considerare isolato. In fatti lo si trova sotto varie forme in tutti i sistemi odierni di società ideale. Hegel insegnava già che « il progresso dello sviluppo mo- « rale e sociale dee identificare lo spirituale e il temporale, « la Chiesa e lo Stato, i quali sono identicamente la stessa « cosa, e che alla filosofia si appartiene farne sparire la scis- « sione; » e Fichte in un accesso di pietismo ponea esso pure « l' ultimo ideale d' uno Stato (cioè di una società) ve- « ramente conforme alla ragione nell' effezione del regno di « Dio sulla terra, e in una teocrazia fondata su questa ve- « duta chiara e manifesta, che Dio è comparso, e che com- « parirà nell' umanità (Tenneman, v. 2, § 395); » checchè poi Fichte pensasse di Dio. Mediante l' opinione dei millenarii l' idea stessa si riproduce sotto forme cristiane all' apice del sistema sociale rosminiano, come si trova sotto forme panteistiche presso gli eclettici e i socialisti francesi, in fondo però la è sempre una grande trasformazione della società tutta che si vuole; si vuol sempre la trasfusione della Chiesa militante, qual è adesso regno spirituale di Cristo, e delle società civili e domestiche tendenti a fini temporali, in una società unica, universale, dominante gli interessi non solo spirituali, ma temporali ancora. Ora se noi ammettiamo che questo sia lo stato normale del genere umano, e che esso tenda con forza irresistibile a realizzarlo, tutte le società esistenti divengono precarie, la Chiesa stessa non è più assicurata della sua immutabilità; Sansimone non ha più tanto torto di voler sostituire al papa cristiano, caratteristicamente pastore di anime, un pontefice anfibio, capo di religione e di tutta la socievolezza, e direttore generale di tutta la razza umana e della sua moltiplicazione; nè Fourier, Cabet e socii hanno torto nel loro simile intendimento, se non tanto quanto errano di fatto nel proporvi empii o ridicoli mezzi. Per lo meno si viene a confondere la naturale e la soprannaturale società in un solo principio, forma e scopo.

Nè con questo noi intendiamo già di comparare l' opinione

rosminiana a quella dei miscredenti siffatti, se non per quanto combaciano, per così dire, nell'apice del pensiero tutti i sistemi moderni, che promettono all' umanità ideale un' età dell' oro sulla terra; pensiero, che venuto in moda, fu manipolato recentissimamente da autori di diversissime credenze. alcuni dei quali fra cristiani vi mescolarono grossolani errori di nuove incarnazioni di Cristo, altri d'una incarnazione dello Spirito Santo, altri contentaronsi di predicare l'ammodernamento del cattolicismo, e il papato civile come passi verso un ultimo e perfetto stato della società umanitaria, ristaurata ad unità naturale e soprannaturale. Ritornando però all' autor nostro, ei non ci dice in quali condizioni saranno le nazioni viventi, le famiglie singolari, la proprietà e le altre istituzioni sociali umane in quei secoli beati; ma è certo che dovranno subire grandi trasformazioni. Quando Adamo risuscitato facesse di nuovo da padre a tutta la sua figliuolanza mortale sulla terra, e i Santi dirigessero *i consigli degli uomini* sotto il regno o in compagnia di Cristo, quando *l' umanità* fosse *tutta santa* (*Teod.* 830), poca parte rimarrebbe certo a fare ai rettori e consiglieri mortali delle genti, e muterebbero aspetto tutti gli interessi, che vengono sotto nome del *meum et tuum*, *frigida illa verba*, come dice Agostino. Checchè ne sia noi non cerchiamo d' imaginare qual sarà la costituzione di quel regno *gerosolimitico*, nè la forma di quella società *ottima* e delle loro dipendenze; ci basta scorgervi quel termine nubiloso, indeterminabile, a cui dicemmo già che il progresso ideale rosminiano spinge la società. Termine, che ci parve includere non solo l' abolizione delle società civili singole esistenti, ma l' obliterazione di tale specie di società, e una radicale trasformazione della società domestica e di quella religiosa; il che porta in conseguenza anche la trasformazione di tutte le esistenze di tutti i diritti e doveri e di tutta la materia delle virtù sociali e cristiane, e del loro merito. Poveri in quello stato non ci dovrebbero esser più; e non senza logica i millenarii supposero i matrimonii o tutti casti per purgazione del fomite, o tutti liberi per legittimazione degli istinti animaleschi. Onde è che quei beati uomini mortali avrebbero anche minori mezzi di santificarsi che noi.

Il lettore potrà nel luogo citato della *Teodicea* raccorre ancor meglio qual suggello di verità arrechi all' ideale rosminiano la favola sovra indicata; noi ne abbandoniamo affatto il lato teologico ed esegetico, ma come mai non meravigliarsi che il Rosmini abbia potuto scrivere con serietà di tali cose (1)? Come poi non vide che sarebbe il più orrido

(1) L' autore svolge la parte teologica ed esegetica anche in una nota posta al fine del volume della *Teodicea*, riferentesi al num. 827, nè di questo noi trattiamo. Lodiamo la riserva, con cui sottomette al giudizio dei sapienti la

dei progressi e dei miracoli, che il genere umano dopo trascorsi *mille anni di cotanta santità e felicità* sulla terra, regnata da Cristo e dai Santi in persona, ricadesse d'un tratto in quasi universale apostasia? Che l'umanità, che per mille anni *fu tutta santa, e a cui tutti gli aiuti furono prodigati da Cristo, non di meno, appena slegato il demonio, sia sedotta:* e sedotta per modo da voltarsi a far a Cristo ed ai suoi fedeli quella guerra atroce, che l'Apocalisse predice sotto il nome di guerra di Gog e Magog? Come poi non ridere dello stratagemma, con cui il demonio, già secondo il Rosmini vinto nell'anticristo, legato per mille anni nell'abisso (e così obbligato a lasciar il mondo nostro per quei mille anni, in cui si suppone che, mediante la sua assenza, i mortali non avrebbero peccato nulla o poco) s'ingegna per uscir di nuovo dal baratro a far guerra al regno spirituale e temporale di Cristo? « Non è inverosimile, dice l'autore, « che egli (satana) ritrovasse un nuovo spediente, e questo « fu l'ipocrisia; s'attenda bene. Dopo mille anni d'infernali « tormenti, non è assurdo il pensare che quel padre di men- « zogna si appigliasse al partito di fingersi pentito e pro- « mettesse a Dio, che, se egli l'avesse liberato dall'abisso, « non avrebbe più nociuto agli uomini. Benchè sapesse bene « Iddio che doveva credere di quel pentimento, tuttavia, per- « chè al padre della menzogna toccasse anche quest'ultimo « scorno di essere convinto dai fatti di finto e di impotente « al bene, perchè non mancasse a Cristo nè pure questa ul- « tima gloria d'avere pienamente convinto il demonio della « sua impotentissima ostinazione nel male, e per occasionare « nuovi atti eroici di virtù nei suoi servi, concedesse all'an- « gelo delle tenebre quest'ultimo esperimento, dopo il quale « riescirà confuso d'insipienza, d'impotenza e anche di incor- « reggibile malizia ecc. (*Teod.* 829). » Quando si trovano non inverosimili, non assurde siffatte invenzioni per inquadrarle in un sistema razionale di progresso religioso, umanitario e sociale, sembra che almeno si debba pigliarne argomento ad esaminare con diffidenza tutto il trascendentalismo, in forza del quale *era opportuna e necessaria*, secondo assicura Rosmini, *anche questa ultima vicenda all'umanità* (*Ibid.*, 830).

Riepilogando, noi conchiuderemo che il Rosmini ha cavato

sua interpretazione dell'apocalisse; ma crediamo che non ci voglia molta sapienza, nè erudizione biblica e patristica a giudicare del vecchio sogno dei millenarii; ancorchè colorito a nuovo dai moderni in diverse prospettive, è sempre, come lo disse S. Girolamo, *una favola giudaica.* Chi volesse farsi una qualche più precisa idea del concetto rosminiano circa le fogge di quella società futura, potrà confrontare i luoghi già citati della *Filosofia del diritto* (v. 2, 994 e nota; 1554 e seg.), in cui si indica il disegno primitivo della società domestico-teocratica, e la tendenza dell'umanità aiutata dal cristianesimo a ripristinarla, con gli altri della *Teodicea* citati or ora, in cui si dà qualche idea della sua futura restaurazione.

dal suo *ente ideale morale* tal metafisica della moralità e della socievolezza, che, per quanto a suo malgrado, non gli riesce con quella, nè di dimostrare la certezza e l' autorità della legge morale, nè di mantenere l' immutabilità dei suoi precetti, nè di rendere pregevole verun bene sociale, che non venga depreziato dalla speranza d' un meglio ideale, a cui il progresso dee tendere, nè di stabilire l' inviolabilità di verun diritto positivo e reale delle persone reali, individuali o morali esistenti, così che non possa o non debba trasformarsi o annullarsi. Gettando poi uno sguardo di confronto sulle applicazioni diverse della sua teorica dell' essere morale, noi crediamo di ravvisarvi alcune di quelle contraddizioni o incoerenze fondamentali, per le quali dicevamo già che l' autore spesso sembra formare due sistemi opposti, o almeno affatto ripugnanti. Nella *Teodicea* e in altre opere, nelle quali volle, per così dire, spiegare con quali norme e scopo Dio si muova alle opere *ad extra*, egli abbassò la libertà e l'autonomia di Dio in molte maniere, lo privò di scelta nelle opere sue, lo assoggettò ad uno scopo, che è fuori di lui, cioè all'ottimismo nella creatura, e legò la liberalità stessa e la munificenza, colla quale Dio distribuisce fra le diverse creature razionali i suoi doni al calcolo della somma del bene finale. Questo bene finale e complessivo era nella *Teodicea* il criterio della predestinazione degli individui; questi non aveano valore se non come parti dell' universo, e gl' interessi e il bene loro rimaneano a quello sacrificati, ivi dunque gli uomini divenivano non già *fine*, ma *mezzo* per ottenere quel bene complessivo, e i reprobi erano considerati come *mezzo necessario* a ottenere la massima somma dei beni *nelle parti finali dell' universo, negli eletti*. Nella *filosofia del diritto* e nelle opere, in cui l' autore vuole far la teorica della moralità umana, il punto di vista e le massime fondamentali cambiano affatto; l' uomo ivi è fatto autonomo, è *l' essenza del diritto*, è fine di Dio, ed è cotanto inviolabile, che Dio non può servirsene mai come *di puro mezzo*. Ivi pare supporsi che in tutte le società debbano i socii conseguire una qualche *fruizione* individuale (questa si vorrebbe trovare persino in Dio, che s'unisce all' umana natura nell' unione teandrica di Cristo e nella terrena società teocratica) (1); e nelle società umane il bene complessivo, il bene cioè del corpo sociale vien sacrificato al bene individuale dei singoli cittadini. In somma in questa seconda fog-

(1) V. *Fil. del dir.*, (v. 2, n. 702 e seg.), in cui, inerendo all' idea sua, che per far società bisogna porre qualche cosa in comune da goderne, descrive l' incarnazione come una società fra Dio e l' umanità assunta, e come fruizione, dicendo, che « il Verbo ama e *gode* ab eterno l' umana natura a lui « congiunta. » Ivi poi (n. 716) dice pure che la società teocratica del Cristo (la Chiesa) *anche in terra è una società di fruizione*.

gia di teorica morale e umana il bene individuale e personale ha le prime parti, e il bene comune e sociale vi rimane subordinato; l' ente ideale, che per Dio diveniva un esattore imperioso, per l' uomo diviene fonte di autonomia e di libertà, non avendo l' uomo altro principio di obbligazione che quello di assoggettarsi *all' autorità* dell' ente ideale, che sta in lui. Sono certamente contrarii questi principii e punti di vista, da cui parte l' autore nello spiegarne la moralità divina e l' umana. L'uno e l'altro, e molte delle parziali idee, impiegate per costruirne un sistema morale, sono in opposizione più o meno evidente colle massime certe della cattolica filosofia (1).

Concludendo queste nostre osservazioni sulle basi della rosminiana morale, diremo, che se può chiamarsi panteismo morale (almeno pigliando quel nome in senso del caos e della confusione, che il panteismo ontologico o ideale ingenera necessariamente in tutta la scienza morale) la dottrina delle moderne scuole razionalistiche umanitarie, che fondano la morale e il gius sociale sul principio della libertà, e questa intendono non in senso negativo, ma quale autonomia dell' uomo, che essi divinizzano o suppongono come emancipato da Dio, a combattere questa forma o conseguenza del panteismo moderno, e ad evitare di correre coi suoi dottori al socialismo e comunismo, vuolsi fare campeggiare in tutte e singole le parti della scienza morale il principio dell' autorità. Questo è in etica l' unico vero principio di distinzione e di relazione fra l' imperante e il soggetto, ed è perciò l' antidoto specifico del panteismo in questa parte, è l' idea madre dell' ordine morale.

La ragione, se vuol essere ragionevole, dee afferrarla anche perchè dee comprendere che essa non può inventar la morale, o ciò, che inventa, non lo può senza di quella caratterizzar per legge, perchè senza legislatore vivo non v' è legge

(1) Ad Hermes, che disse prima di Rosmini, come abbiam veduto, che Dio non può prendere l' uomo per *puro mezzo,* per *semplice mezzo*, e che venne, meno esplicitamente però del Rosmini, a far l' uomo e l' umanità obbietto di *fruizione* divina, il Perrone nelle spesso citate sue *Riflessioni sul metodo di Hermes, ecc.* (a. 1) contrapponea la dottrina di Agostino: *Quomodo nos diligit Deus?* (dice il Santo) *ut nobis utatur an ut fruatur? Sed si fruitur eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum ab ipso est... Non ergo* fruitur *nobis, sed* utitur (*De Doctr. christ.* l. 1, c, 3). Quindi il P. Perrone sclama: « Vedasi diretta opposizione tra S. Agostino e l' Hermes! Pare a noi che vi abbiamo a vedere la stessa opposizione tra S. Agostino e le dottrine tanto della *Teodicea*, che della *Filosofia del Diritto* rosminiana; perchè se Dio non gode, ma usa di noi, siamo *mezzi* e non fine suo; se ci ama, non ci sacrificherà ai suoi fini, nè al piacere di manifestare l' ente ideale, nè al supposto istinto morale, che lo reca a cercare il massimo bene complessivo col minimo mezzo. Se in mano a Dio noi siamo strumenti, benchè amabili ed amati, non siamo autonomi, nè possiamo crederci in diritto che il bene sociale complessivo comune sia sacrificato al nostro individuale, dove il conflitto vero è possibile.

morta, senza legge non resta nemmen comprensibile l'idea di libertà, senza legge e libertà non v'è nè bene, nè male. La ragione di buona volontà non disfornita trova tosto non solo la giustezza del principio ideale d'autorità, ma ancora la legittimità delle sue attuazioni concrete, di cui è contesto il mondo sociale, il quale non è altro che un conserto e un coordinamento di autorità coordinate e di libertà subordinate. Dio non construì il mondo, perchè andasse da sè, come pensano i sofisti dottrinarii, sognando ordine senza ordinatore, perfettibilità senza intelligenza perfezionatrice; progresso senza legge, che ne colleghi i termini e mezzi, e senza guida; Dio governa non già l'*umanità* o la società ideale, parto di cervelli illusi, ma le persone reali, esseri carissimi a Dio, che li vuol condurre ai loro fini, tenendo lor sempre da presso in ogni occorrenza la mano dell'autorità divina e umana, pronta ad aiutarli e guidarli sol che le si vogliano raccomandare.

CAPITOLO XIX.

RICAPITOLAZIONE. ALCUNE OSSERVAZIONI GENERALI SULL'ANDAMENTO DELLE FILOSOFIE MODERNE IN CONFRONTO A QUELLA ROSMINIANA. COME QUESTA RIESCA MALE A COMBATTERNE GLI ERRORI E GLI ASSURDI. SE ABBIA MERITO PER ESSERE INTITOLATA LA FILOSOFIA CRISTIANA.

Prima di chiudere quest'appendice noi richiamiamo il lettore al suo principio, che non fu altro se non d'indicare il bisogno e il desiderio, che la discussione delle dottrine rosminiane pigli un campo più vasto, più filosofico, più conforme allo stato delle controversie, che si combattono oggidì per tutta Europa, e dalle quali in gran parte dipendono le sorti della religione e della società, nei popoli convulsi dal socialismo. Fra gli amatori onesti di scienza nuova, di ristorazione di filosofia, e per essa di civiltà, in Italia l'abate Rosmini è certo il più degno per elevazione d'ingegno, vastità d'erudizione, moltiplicità di lavori, perseveranza ed estensione d'applicazione delle sue teoriche alla pratica. Il fatto psicologico, cioè il modo soggettivo, in cui l'illustre scrittore intende gli oscuri suoi filosofemi e crede conciliarli coi dati di fede, noi lo apprezziamo nel modo il più onorevole all'autore stesso. Ciò però aumenta l'importanza dottrinale del suo sistema, in cui si tratta della somma delle cose, dei principii di tutta la scienza razionale, filosofica, teologica, morale, politica; a fronte del che tutte le quistioni personali, o parziali perdono la loro importanza particolare per non averne più che una sola, consistente nel vedere se la verità religiosa e sociale ne emerga più lucida e più salda o no.

La filosofia odierna ormai è classificata, come più volte indicammo, in quattro grandi categorie. Prima categoria la sofistica miscredente panteistica, prettamente razionalistica ed idealistica, anticristiana, antisociale di professione; a questa sta in opposizione la scienza cristiana di tutti i tempi, razionale ad un tempo e dommatica. Fra queste due categorie estreme stanno mediane la filosofia eclettica dei miscredenti e panteisti mitigati, che pretendono di rispettare il cristianesimo, ma scherzano coi dommi cristiani come coi miti pagani, e quella di alcuni cattolici, i quali per contro, assumendo i principii ideali e razionalisti delle scuole eterodosse, ne vogliono cavare una dimostrazione evangelica di nuova foggia, vituperando le antiche come insufficienti o fallaci. Ora non solo i sistemi irreligiosi e antisociali suindicati cadono giudicati dalla religione, giudicati dalla scienza, giudicati dal fatto e dalla esperienza, che dimostrano esser quelli figliati dalla più superba ignoranza, dal più grande errore, dalla più grande confusione d' idee, che possa esistere, qual è un panteismo non sincero, e riuscire alle più grandi ruine, quali sono quelle del socialismo e comunismo; ma soggiacciono eziandio a trista disdetta i sistemi dottrinarii dei cattolici, che credettero, in altri tempi forse con qualche scusa, di potersi fondare sulle invenzioni delle scuole eterodosse. « Alcuni cattolici sinceri (ci dice il già citato Ott, parlando « della Germania) hanno battuto una strada cotanto erronea « che accettarono i dati e il linguaggio della filosofia pro« testante, ed intrapresero di sottoporre le dottrine della Chiesa « a forme razionali, che lor contraddicono assolutamente. Così « Hermes, accettando i risultati ottenuti da Kant, credette « necessario di fondare la fede e i dommi sovra una dimo« strazione previa dell' oggettività e della ragione...... Così « pure il Pabst e Günther si provano a costruire una filo« sofia pretesa cattolica, tutta improntata delle formole di « Schelling. Come i filosofi panteisti, costoro pretendono de« durre *a priori* la creazione, il mondo fisico e spirituale, il « peccato originale, la redenzione, ecc.; pretendono di spie« gare l' essenza delle cose, accumulano formole astratte, e « ci fanno penetrare nell' essere stesso della natura e dello « spirito. Tutti quei tentativi sono necessariamente colpiti di « sterilità. Il cattolicismo non può trovare le sue armi nel « campo inimico, esso non può trionfare colla logica dei suoi « avversarii. Egli dee romperla assolutamente con quella fi« losofia del protestantismo, e considerarla come non avve« nuta. Svisceri i tesori sepolti nel suo seno! Egli è ricco « abbastanza da potersela passare senza quegli imprestiti, che « sembrano renderlo obbligato all' eresia (A. Ott, *Hegel ou « la Phil. alem. Conclusion*). »

Si comincia anzi a riconoscere che anche in filosofia *il peggior degli errori è quello del cristiano*, come or si esprime un autor francese (Saint Bonnet); che il peggiore dei mali della società nell' epoca nostra è l' assurdo *di quegli uomini di fede*, i quali professano con teoriche più o meno espresse che *la rivoluzione francese è uscita dal Vangelo*, e che da questo ne dee uscire un' altra; che coloro, che seguono la bandiera *del socialismo cristiano*, così detto, *rovinerebbero tutto se pigliassero forza*, *perchè avrebbero giusto tanto di verità quanto ce ne vuole per coprire tutto l' errore*, celandolo anzi tutto a loro stessi; che *se si pervenisse a maritare lo spirito rivoluzionario allo spirito religioso, come tentarono ipocritamente i più perversi e sconsigliatamente certi cattolici, tutto sarebbe perduto* fra le nazioni colte; che questo è *il pericolo della nostra epoca e della nostra civilizzazione*. Queste grandi verità, ora altamente proclamate in infinito numero di scritture, riconducono in Francia ed in Germania molti illusi alla vera fede dall' eclettismo razionale e miscredente, alla sana e vera filosofia dai labirinti d' un idealismo tanto più irrazionale ed assurdo, quanto pretenderebbe mescere insieme al linguaggio cattolico la poliglotta babelica della filosofia eterodossa. I nemici stessi della fede e della filosofia cristiana ci avvertono non solo che « per chi crede divino il cristianesimo è grande « impertinenza il fare una filosofia estranea al cristianesimo « (parole di Leroux); » ma di più ancora che non vi è mezzo oramai *fra socialismo e catechismo*. Già da gran tempo la scienza profana avea preveduto e cercato di condurre a suo profitto questo risultato, e, dichiarando *di assolvere pienamente il volterianismo del passato*, *e di sentire per lui non altro che una giusta riconoscenza*, proclamava che « la « religione e la filosofia (razionalistica) avendo in sostanza il « medesimo campo o dominio universale, la loro lotta era « necessaria; che era impossibile che ciascuna d' esse non « tendesse ad assorbire l' altra per *esercitare tutto il mi- « nistero spirituale*. La filosofia, essendo la ragione sotto la « sua forma riflessa, dessa abbraccia tutte le verità, nessuna « le è straniera, e perciò la sua missione è di tutto com- « prendere, sistemi religiosi, sistemi filosofici, teologia, scienze, « simbolo, culti, e di nulla lasciare fuori di sè (Saisset, in « diversi articoli della *Revue des deux mondes* del 1845). » Noi non avremo dunque scampo da quel razionalismo e naturalismo universale, che cominciò nel protestantismo e oggidì finisce nel socialismo, da quel liberalismo spurio, che prese a disputare coll' autorità sotto ogni forma, e oggidì discende al culto della carne e di tutte le cupidigie, se non ritorniamo al catechismo. Catechismo, diciamo, della fede, pigliandone i

concetti e le nozioni tali, quali essa li dà, non per cabalizzarvi sopra, o per rannicchiarli nel letto procusteo di umani sistemi *a priori,* come usarono di fare i cattolici autori di quelle pretese filosofie del cristianesimo, di cui parlammo, ma per averne luce come da assiomi e da formole precise e certissime, di cui la scienza può fare gran pro, purchè non le trasformi, non le svisi. Catechismo, diciam, della scienza, tornando ai principii razionali certi, che la scienza cristiana portò fin dai primi suoi secoli a tanto splendore, a tanta unità, a tanta fermezza, perchè illuminata ed arricchita dalla fede e dai dati della ontologia e morale cristiana.

Sarebbe pertanto un anacronismo il seguir in Italia le tracce, non dico tanto delle scuole manifestamente eterodosse, quanto ancora di quelle degli illusi cattolici di altre nazioni, e cercare di farsi una filosofia, come sono certe lor filosofie, che non sanno definire sè stesse, non sanno a quale scopo preciso tendano, non sanno quale sia il valore dei principii contradditorii, che ammettono. Di qualunque nome s'intitolino sistemi siffatti, qualunque sia il prestigio d'ingegno, d'erudizione e di pietà, che ne circondi gli autori, per quante sieno le parziali bellezze e la dose di verità, che vi si possano contenere, sono ciò nondimeno nel complesso radicalmente falsi e rovinosi per la religione e per la società. Ed è perciò che abbiam tracciato un iniziale abbozzo di esame dei principii filosofici del signor Rosmini, e dei loro precipui sviluppi, perchè a noi sembra che non basta punto il dire in generale che la filosofia eterogenea s'introduce in Italia, e fare qualche confronto de' sistemi ideali, nati ivi cogli stranieri, ma conviene andar dentro a vederne l'indole vera e le deduzioni, che se ne traggono per le scienze pratiche e per la vita religiosa e sociale. Sembra a noi che già i primi passi del Rosmini nella filosofica carriera segnassero una meta falsa, e lasciassero trapelare l'idea comune alle pretese scuole cattoliche, di cui sopra, che cioè la filosofia fosse in arretrato presso i cattolici, ed avesse fatto grandi progressi presso gli eterodossi; che la religione avesse uopo di essere riconciliata colla ragione e colla scienza, come se non fosser queste, che le voltarono le spalle; che il cristianesimo, non che essere produttivo di una scienza sopreminentemente vasta, lucida e sicura, sia esso stesso una filosofia. Basta la prefazione al *N. Saggio* per convincersene, al vedere quanto ampollose e sperticate speranze vi si mostrino di costruire una filosofia, che giunga *all' essenza della verità, quale è a noi cognita in questa vita,* sicchè *conosciuto che cosa sia la verità, si conosca pure come ella sia l' unità essenziale di tutte le cose;* una filosofia, *che abbracci essenzialmente il tutto, poichè la verità non essendo che l' essere possibile, ella è*

tale che, fuori di lei, fuori dell' essere possibile, non si ritrova che il nulla; una filosofia, che si assuma nientemeno che di *ricostruire la scienza stessa per ricostruire quindi la morale, per ricostruire finalmente la società.* Tal filosofia vi è decantata per quella, *di cui il genere umano abbisogna,* perchè, mostrando in sè *i due caratteri della unità e totalità,* darà coll' una *consistenza e pace alle cognizioni,* coll' altra *quell' immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere, e cader dee necessariamente, come ogni qualvolta è sottratto all' uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie di frenesia* (*Ib.*, p. 15, 16, 17). Queste sonore e vuote frasi, le quali non sono che un breve saggio delle molte simili, di cui quella prefazione è ricca, che cosa indicano se non una confusione già assai pericolosa della verità creata coll' increata nell' *unità* d' una verità sola, una elevazione della filosofia, che l' autore definiva tante volte *la scienza delle ragioni ultime* (*Introd. alla Fil.,* e *Pref. alle opere politiche*), ad essere in certo modo superiore alla fede e alla semplicità della dottrina cristiana, che dietro tali premesse avrebbe dovuto apparire insufficiente ai bisogni *del genere umano?* E conveniva per verità supporre che il cristianesimo in due mila anni non avesse saputo costruire nè la scienza, nè la morale, nè la società, se bisognava, secondo il Rosmini, lavorarvi da capo. Chi però ricorda l' ambizioso linguaggio dei fondatori della pretesa filosofia cattolica in Francia, e dei su citati Germani, che vogliono spiegare l' essenza delle cose, dedurre *a priori* il mondo fisico e spirituale, non avrà difficoltà a vedere nelle viste e nel linguaggio rosminiano quello di quei tempi e di quelle scuole, e il tema solito di queste filosofie (1).

(1) Di simili baie paradossiche sembra pur ricca e peccante la Prefazione ai libri della *Logica* or ora (1854) messi in luce dall' illustre autore. Anche in questa si tratta niente meno che *di eccitare i filosofi alla ristaurazione della scienza dell' arte del ragionare.* Noi crediamo che il primo punto sarebbe eccitare i sofisti moderni alla ristaurazione delle proprie teste, studiando quella scienza ed arte, che bastò a preservare i nostri vecchi savii dal mal genio dello sragionare, che con verità si obbietta al secolo nostro. Ivi l' autore, sebbene consideri l' organo di Aristotele come *l' unico gran monumento, che esista di logica dottrina,* lo trova però affatto monco e poco meglio che un embrione, perchè di tre parti, o tre Logiche, che ei vorrebbe, *comune, dialettica, assoluta,* il vecchio *Maestro di color che sanno* non compì nemmeno la prima. Povero il mondo dotto, che da ventidue secoli non si avvide di non esser nemmeno uscito dalle fasce della logica volgare! Il signor Abate però, fidato alla *perfettibilità* della logica (e un poco anche vuolsi credere alla valentìa del perfezionatore, che spera di riuscire a ciò, a che altri pure si accinsero indarno), mette mano *ad accrescere e modificare utilmente l' opera antica.* Non è nostro uopo lo scrutinare come vi riesca; confessiamo però che la posizione del tema e la logica attuata nelle opere dell' autore son per noi involontarii e tristi, ma crediamo legittimi pregiudizii. Per verità parecchi altri antichi e recenti accusarono già la logica usuale, quando essa stritolava i loro filosofemi. *La logica è da rifare,* gridarono certi eclettici e certi la-

Per compiere poi l' erculeo lavoro, che questa filosofia si proponea, qual idea ci dava ella nel suo sopra citato esordio della Verità, cioè a dire della verità la più alta ed universale, che concepir si possa, poichè si tratta di quella verità, che *è unico principio del cristianesimo* e lo è *pure della filosofia*, di quella verità, di cui dallo scetticismo e indifferentismo moderno si « nega e bestemmia l' essenza ? » La verità, ci dice il Rosmini, *è l'essere possibile, fuori di lei, fuori dell'essere possibile non si ritrova che il nulla* (*Pref.* al *N. Saggio*, p. 16). Involgendosi in un alternar di parole fra la *verità una*, la *prima verità* e *una verità*, il programma di quella nuova filosofia ci lasciava in sostanza al buio del suo oggetto e di ciò, che ivi s' intendesse per *verità*. Sappiamo che ad un essere, anche solo in quanto è possibile e in quanto è ente di ragione, puossi dare titolo di *verità*, ma che cosa significa il dire che la verità è l'essere possibile, che fuori dell'essere possibile v'è il nulla? La verità, propriamente parlando, non è ella l' essere reale? l'essere possibile, come possibile e non reale, non è esso un nulla? Fuori dell' essere possibile vi è più che il nulla, per così dire, perchè v'è la contraddizione la più perfetta all'essere, cioè l' impossibilità d' essere (1). Mentre il cristianesimo ci addita la verità sussistente, che cosa c' insegnerà di meglio la filosofia dell'essere possibile? Invano essa ci promette grandi cose, essa non varrà a sviluppare nè la civiltà, nè il germe di perfettibilità indefinita (di cui già in quei suoi primi scritti parlava l' autore) deposto dal cristianesimo in seno dell'umanità e della società.

Questa filosofia, che ivi si mostrava sì vasta, sì necessaria qual bene essenziale al genere umano, si raumiliava altrove, ma con ciò non facea che gettarci in peggior imbarazzo a conoscerne il carattere. Ella professava ora di voler essere *propedeutica* alla religione, ora di voler essere non solo cristiana, ma la filosofia stessa del cristianesimo; a noi sembra contraddittorio il concetto. Noi comprendiamo che i ss. Padri abbian detto che la filosofia naturale fosse data ai gentili come una guida alla fede cristiana; compren-

menneiani. Wicleffo diceva che *niuno sarebbe capace di intendere la sua dottrina, se non fosse prima lungamente nudrito della sua logica.* Ei discorrea appunto dell' idealismo superlativo, col quale, unificando Dio e mondo nelle idee, volea sostenere che la *creatura è Dio*, perchè com' è intesa da Dio è Dio; in modo non guari dissimile da ciò, che Rosmini dice dell' universo, che in Dio, nel suo fonte, nelle idee, è Dio, è l' essenza di Dio. Valdenio però si burla della *nullità della vicleffiana logica novella*, e ne confuta i sofismi fondati sovra equivoci (*Doctrinale*, etc., l. 1, c. 1).

(1) Quel nulla dell' essere possibile lascia l'idea della *potenza* negativa di essere, che gli scolastici chiamarono *potenza obedienziale*, la quale non si oppone e non esclude la virtù creatrice, come la escluderebbe l' assoluta impossibilità d' essere.

diamo che tale possa essere ancora oggidì pei miscredenti, e possa *secundum quid* così adoperarsi l' arma razionale e filosofica con questi; ma una tal filosofia, se è meramente propedeutica al cristianesimo, non è ancora, nè può essere la vera e completa filosofia cristiana, come non era cristiana la sinagoga propedeutica a Cristo. La filosofia cristiana, o vogliasi dire la vera filosofia del cristianesimo, non può essere tratta d' altronde che dalle viscere di lui, seguace ed ancella di lui, e non guida a lui. Vuolsi fare una filosofia meramente propedeutica alla fede? Allora bisogna trattare la filosofia in modo parziale, che dir potrebbesi negativamente deistico, con astrarre dal cristianesimo e riservarsi solo a condurvi alla fine il discepolo, come fece San Tommaso nella sua *Somma* contro i gentili. Ma se vuolsi fare una filosofia cristiana, una filosofia del cristianesimo, e così in vero la filosofia la più vasta e la più certa possibile, bisogna pigliare le mosse dai principii razionali, ed insieme dai principii rivelati, come da assiomi egualmente inconcussi, dalla unione dei quali soltanto può sorgere la scienza della verità la più completa, che si possa sperare sulla terra. Non basta perciò il farsi *discepolo della natura*, non basta il fare una *filosofia concorde colla religione* (*Ib.*), che non potrà mai meritare il nome di filosofia della religione. Quel programma pertanto della filosofia rosminiana sembra a noi che poco già lasciava sperare di netto, e ci indicava la somiglianza sua con quei sistemi, che pongono in ipotesi il caos, per cavarne poscia con opera creatrice il loro mondo ideale *a priori;* se non che il giorno del *fiat lux* non viene mai (1). Ma passiamo avanti.

(1) Si assomiglia a questo anche il programma, cioè l' ideale della sua filosofia futura, che il Gioberti tracciò in diverse sue opere, annunziando una filosofia, che avrebbe « per iscopo di ritrovare il Dio scientifico, di rappaci- « ficare mediante il sapere gli spiriti colla religione, una filosofia, che può « essere definita l' instaurazione dell' idea divina nella scienza (*Introd. alla* « *Fil*, *Proemio*); » ora allegando che credea poter dirsi che *la filosofia è ancor da inventare* (*Ges. Mod.*, t. 3, p. 306); ora esaltando la filosofia antica, la patristica e anche la scolastica, il che vorrebbe dire che l' invenzione non ne sarebbe nuova; ora innalzando la filosofia sopra il cristianesimo con dire che questo « è il compimento dottrinale e interno, la forma civile e l' e- « strinsecazione della filosofia (*Ges. Mod.*), » e che *la riforma filosofica dee produrre la riforma religiosa;* ora mettendo la filosofia al seguito del cristianesimo, i cui *dommi hanno rispetto alla filosofia*, *la supremazia dei principii* (*Introduz. alla Fil.*, *Proem.*), e dichiarandola propedeutica a quello; ora definendo la filosofia *la scienza universale*, che comprende anche la dottrina religiosa, poichè il *domma religioso appartiene in filosofia ai principii;* ora avvertendoci per contro, che « il sovrintelligibile non appartiene « di sua natura alla filosofia, che l' opinione contraria è un grande errore di « questo secolo; » che « errano Hegel e i suoi seguaci i quali non ammet- « tono divario sostanziale fra la religione e la filosofia (*Introd.*, *Proemio*). » Sicchè fra tante definizioni e oggetti proposti dall' autore, non sai se abbia a risultarne una filosofia puramente razionale, o cristiana; una pura *filosofia della creazione*, come ei dice voler fare altre volte, o la filosofia tutta del cristianesimo, che non si confonde senza naturalismo con quella della sola

Il signor Rosmini frequentemente ci avverte che la sua filosofia è quella dei padri del cristianesimo e non ha da esserne che una ristorazione; perchè dunque va egli a cercare il perno del suo sistema, ciò che i Francesi direbbero *la cheville ouvrière*, nell'essere ideale, *nell'autorità dell' ente ideale*, nomi incogniti ai Padri e ai dottori cristiani, e ben diversi da quello dell' idea dell'ente? Perchè ci diss'egli così francamente, come abbiamo veduto, « che *l'essere* si può predicare univocamente di Dio e delle creature, come dissero le scuole, » mentre il maestro delle scuole, e queste dietro a a lui, insegnano propriamente il contrario? *Nomina de Deo et de creaturis dicta non univoce, nec pure aequivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum. Impossibile est aliquid praedicari de Deo et de creaturis univoce* (S. Thom. *Summa*, p. 1, q. 13, a. 5).

Noi accennammo già a suo luogo che il Rosmini tentò la conciliazione di quel suo testo colla massima di San Tommaso, nella lettera posta in luce dal signor Pestalozza, nella seconda edizione dei suoi *Elementi di Filosofia* (v. 1. l. 2 c. 3). Sia qualunque il valore intrinseco della spiegazione, quanto al senso, che Rosmini intese dare a quelle sue parole, oltrechè l'equivoco già avrebbe regnato troppo lungo tempo a danno dei lettori nelle opere rosminiane (poichè la lettera è del marzo 1846, edita nel 1849), crediamo che niuna spiegazione valga a tòrre che le parole rosminiane non sieno, testualmente e nella loro generalità, contraddittorie a quelle del santo dottore e delle scuole. Quanto poi alla pretensio-

creazione. Nella loro erroneità e oscurità son più chiari e consentanei il concetto, lo scopo, ed il filo dei sistemi ideali degli eterodossi i quali, poste le loro ipotesi, sebbene false, atee o panteistiche, traggono le conseguenze senza timore di urtare coi dati della scienza e della fede. Hegel, per esempio, supposto per vero il già indicato canone del razionalismo il più vasto possibile, che cioè *tutto ciò, che è ragionevole, è reale, tutto ciò, che è reale, è anche ragionevole,* è conseguente a sè stesso nel voler rifare la scienza *a priori* nel dare un valore assoluto all' umana ragione e alla sua logica, nell' aspirare alla scienza assoluta, nel veder tutto nella filosofia e nulla fuori di lei, e tutto promettersi da lei; per noi cattolici la filosofia non può stare mai, come spesso osservammo, che nel secondo luogo, importa ora più che mai non esagerarne il valore. Epperò S. Tommaso, con esso i Padri tutti credettero che alla sola teologia rivelata e speculativa, cioè dommatica a un tempo e razionale, competesse il nome di sapienza suprema e trascendentale. *Haec doctrina maxima sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere, sed simpliciter* (*Summ.* q. I.ª a. 6). *Omnes alias scientias transcendit speculativas et practicas* (*Ib.* a. 5). Da questa, che *reca negli animi una fede scientifica*, e compie *la perfezione dell' uomo nella vita, nei costumi e nei discorsi* dello gnostico, *consoni alla scienza delle cose divine e al divino Logos*, tolse Clemente Allessandrino l' ideale della sua gnosi (*Strom.*, l. 7, c. 10; l. 8, 3). Non vi sarà mai altra filosofia veramente cristiana o del cristianesimo; tutte le altre, se non saranno false, saranno almeno imperfette. *Fides est brevis et compendiosa eorum quae necessaria sunt gnosis, gnosis autem est firma ac stabilis demonstratio eorum, quae assumpta sunt per fidem, quae per doctrinam Domini super fidem aedificantur, quae transmittit ad infallibilitatem et scientiam et perfectam comprehensionem* (*Ib.*, l. 4, 21).

ne, colla quale la su citata lettera si conchiude, che sia «al « tutto secondo la mente dell' angelico dottore il dire che « si predica univocamente l' essere di Dio e delle creature, « quando per essere s' intenda l'essere comunissimo, ossia la « pura esistenza, » (il che indurrebbe a riputare che l'angelico abbia almeno errato per improprietà di parole, dove Rosmini, dicendo risolutamente il contrario, avrebbe colto il fiore del suo pensiero) sarà giudizio d'altri; meglio forse dalla lettera stessa rosminiana si raccorrebbe che San Tommaso non concederebbe al Rosmini la sua frase, nè anche nel senso limitato, che vi dà, se non come frase impropria e scorretta (1). Si trovano ora infelici le prove tentate dal Rosmini per interpretar la mente di S. Alfonso contro le sue espressioni; più infelice debb' essere una prova simile rispetto a San Tommaso, che possiede in grado così eminente la dote di esprimersi con precisione; dote, che spesso fa difetto al signor Rosmini, di cui abbiamo anche in altri luoghi vista talvolta la poca accuratezza nel meditare le dottrine dell' angelico, dove se ne volea autorizzare, e non raramente, la negligenza nell' esprimere i proprii concetti con frasi, che non hanno verun senso preciso. Aggiungasi che in quella lettera stessa il Rosmini professa di far da sè in filosofia: «Io

(1) Per quanto il Rosmini, sinceramente alieno dal panteismo, assottigli il suo pensiero limitando all' *essere comunissimo, pura esistenza*, l' univocità, che Lamennais e i panteisti usano per identificare la increata e la creata *sostanza*, sembra nientemeno che quello non possa evitare le obbiezioni, cui questi soggiacciono. Nè varrebbe dire che Rosmini dichiara al postutto, nella lettera al Pestalozza, che non vuol prendere quelle sue parole in senso rigoroso e che non intende significare se non il solo fatto dell' essere e dell' esistere Dio e la creatura, perchè in tal caso molte altre cose lor si dovrebbero accomunare, parlandone noi con eguali vocaboli, perchè non conosciamo Dio, se non per mezzo delle creature, e pensiamo a lui e ne parliamo in modo umano. E in vero la speculativa rimane terribilmente fuorviata, se non determina con precisione rigorosa il valore di queste parole inevitabilmente equivoche, valore però tanto diverso, secondo la natura dell' essere, a cui si riferiscono, e secondo che si vuol significare soltanto l' ordine di cognizione, l' idea qual è in noi, o l' essere reale qual è in sè stesso. Quindi con somma ragione e avvedutezza S. Tommaso bandì appunto e in assoluto il senso d' univocità dei termini, che si usano promiscuamente di Dio e della creatura. Nel caso nostro col solo supporre che una cosa qualunque, anche sol l' essere o *la pura esistenza*, si possa predicare di loro univocamente, si verrebbe ad insinuare che loro è comune l' essenza, perchè in Dio non si può fare nemmeno logicamente la distinzione tra l' essere e l' *esistenza*, tra l' *essere comunissimo* e l' essere individuale, fra l' ideale e il reale, come si fa nelle cose contingenti; quindi ciò che si dice della pura esistenza divina si dice di tutta la sua essenza. Questo è catechismo teologico-filosofico, espresso da S. Anselmo nel suo *Monologio: Illa summa essentia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est.* Pertanto quell' univocità oltre che può indurre a più gravi errori, è discorso affatto privo d' esattezza e in sè stesso assurdo, perchè il termine *esistenza* non ha lo stesso significato in Dio e nella creatura, e non vi è non che parità nemmeno proprietà di proporzione tra i due significati. Grazie sieno adunque a S. Tommaso che non, potendo evitare le anfibologie nel povero nostro linguaggio, fissò il valore rispettivo dei termini, e a scanso d' abusi ed errori bandì l' univocità dal senso e dall' intelletto, poichè non potea bandirla dalla lingua, ed in tal sentenza consentono ora le cattoliche scuole.

« amo assai più, dice egli, di cercare la verità in filosofia e « di studiarmi di attenermi ad essa di quello che sia d'inve- « stigare se il tale o il tal altro autore, la tale o tal altra « scuola la tiene con me o contro di me..... Io non amo chia- « marmi piuttosto scotista che tomista, o con altra deno- « minazione, che agli occhi miei non ha preciso valore..... « Procuro d' interpretar la mente dei grandi uomini, che « sembrano battagliar fra loro, in modo di conciliarli insie- « me, quant'è mai possibile, ecc. » Dunque a qual titolo potremo noi essere obbligati a credere che la filosofia del signor Abate sia quella dei Ss. Padri e dei grandi maestri delle scuole cattoliche, e non anzi una filosofia eclettica alla moderna, in cui si vuol far collimare un po' di tutto ciò, che pare buono e bello e sano all' autore?

Che se poi l'ente ideale e la sua autorità erano sì poco noti alla filosofia e teologia cristiana, che il merito principale della filosofia rosminiana si pone nell'avere dimostrata questa entità, e in certo modo rivelatane l'esistenza e le sue proprietà, come ci dice il su citato Pestalozza in uno scritto recentissimo (*Le Postille*, c. 5, a. 5), ci si concederà facilmente la necessità e l'importanza di cercarne l'origine altrove, anche nelle filosofie eterodosse, sì spesso citate dall' autore, e di confrontarne le somiglianze e dissimiglianze con quegli esseri metafisici, cui, sotto varii nomi cioè di Dio, di Idea, di Essenza, di Sostanza, i sofisti eterodossi raccomandarono, come al proprio loro Penate, le sorti dei loro sistemi di panteismo (1). Sappiam bene che il Rosmini nega al suo ente

(1) Quell'opuscolo non ci venne se non tardi; lo studioso potrà vedere le spiegazioni, che vi si dànno a molti testi rosminiani (alcuni dei quali furono da noi citati) a fine d'allontanarne il senso, che parrebbe favorire l' errore. Del resto quello è diretto a ribattere censure teologiche, e che per gran parte versano sovra punti di vista diversi da quello, cui abbiam mirato noi, parci che nuovi equivoci dian più spesso forza che soluzione alle nostre obbiezioni; noi già professammo poi di guardare al complesso del sistema filosofico rosminiano, e non ad alcune proposizioni parziali (V. sopra, p. 302 in nota). Oltre a ciò ci sembra che da questo stesso capitolo or ora citato del signor Pestalozza, si raffermi la osservazione altrove fatta, che egli si attiene, fra i tanti modi, in cui il signor Rosmini commenta la sua teorica, a quelli che meno si discostano dalla comune intorno all' idea dell' essere, ma non tiene conto poi degli altri, che se ne scostano di più. Parlando qui il Pestalozza dell' essere ideale, ne parla come di un primo noto, che *mette in essere l'intelletto, però senza mai confondersi e mescolarsi coll' uomo.* Ci avverte che « Rosmini ripete le mille volte che il lume della ragione (l' essere ideale) è « tutt' altra cosa dalla ragione stessa, che questa è una potenza o facoltà « dell' uomo, dove quello è un obbietto distinto per natura dalla ragione. » Senza far caso delle difficoltà, che include questo stesso modo di spiegare l' ente ideale, non si può dimenticare che il signor Rosmini non ne parlò soltanto così, avendolo anzi detto altre volte un principio, che *entra in certo senso a far parte della natura umana*, e si congiunge nell' uomo *in un individuo solo* col soggetto umano, per forma che *l' uomo, tolta la materia e l' idea, è mera possibilità;* il che dimostra che non mantenne sempre tanto distinto dalla natura e dal soggetto umano l' ente ideale, che diceva pure esser *parte di Dio.* Potremmo ancora osservare che ivi il signor Pestalozza si prova a definire l' ente ideale (sebbene Rosmini abbia detto che si può sol

ideale l' essere una *realità-sussistente*, e con ciò crede posto un abisso fra quei sistemi panteistici e il suo. Ma di panteismi ve ne sono molti, e si chiamano anche impropriamente tali i sistemi, in cui, volendosi escludere l'unicità di sostanza negli enti, e la confusione dell'infinito col finito, vi si ricade per indiretto; tal è la sorte del panteismo ideale, che fu attribuito , come abbiam detto fin da principio , alle dottrine rosminiane. Abbiam potuto indicare sol con brevi cenni quanto spesso nel descrivere il suo ente ideale il Rosmini prenda i suoi colori da autori or giudicati fautori di panteismo; altri proceda a più profonde e vaste investigazioni. Noi crediamo che chi seguirà i passi dell' italiano filosofo vedrà che egli fu condotto a inventare quell' entità, perchè avea concepito l'ideale della filosofia sul tipo delle moderne eterogenee, che, volendo troppo unificare il molteplice nell' uno, e veder sempre l'uno nel molteplice, son di necessità condotte a cercar un principio, in cui *tutto* sia *uno*. Non ci disse egli, Rosmini, che la sua filosofia aver dovea il carattere dell' *unità* e della *totalità*, e non già solo di quella unità e totalità intrinseca, che ad ogni scienza e cosa compete, ma dell' *unità essenziale a tutte le cose*, sicchè tale *filosofia abbracci essenzialmente il tutto ?* Ora quest'unità non potea certo Rosmini cercarla nell' essere reale, come la cercarono i panteisti ; essa non vi sussiste , e l' ontologia vera addita sempre la grande e inconfusibile dualità sostanziale dell' increato e e del creato , oltre alle altre innumerevoli distinzioni degli enti creati , per cui il molteplice non è mai realmente *uno* se non per colleganza di ordini e di relazioni ; quindi il Rosmini cercò nel mondo delle idee quel principio unificatore, che sapea non esistere nel mondo delle sostanze, ma nel descriverlo egli si attenne ancora ad imitare i modelli, e a seguir le tracce della filosofia straniera.

« Il primo problema della filosofia, dicea Schelling, è quello « di trovare qualche cosa, che non possa essere assoluta- « mente conosciuta come un essere» *un che* ei soggiugnea *d'infinito* (cioè d'indeterminato) *un non essere*, *che non possiede se non delle proprietà negative*, che *non è un ente, una cosa* (cioè non è un essere particolare e determinato) *e non ha verun attributo, se non questa proprietà negativa* (Schelling, *Syst. de l'idéalisme trascende.*, appo Dege-

descrivere) e ci dice che « è la stessa intelligibilità delle cose, perchè è quello « che le rende conoscibili.» Lasciando altre osservazioni su questa specie di definizione, vorremmo che vi si ponessero a fronte alcune definizioni rosminiane, p. e., quella di Dio che « è l'ente ideale pienamente realizzato. » Andrebbe bene dire che Dio *è la stessa intelligibilità delle cose pienamente realizzata ?* Saprebbe o no di panteismo una definizione siffatta di Dio ? Crediamo pertanto poter dire con ragione che il signor Pestalozza non tenne conto di tutti gli aspetti varii, sotto cui vien descritto l' ente proteiforme dal suo autore.

rando. *Hist. comp. des Syst. Phil.*, t. 4, c. 26). Non ci è difficoltà, crediam noi, a veder la somiglianza dei tratti dell'ente di Schelling con molti di quelli, che altrove accennammo attribuirsi dal Rosmini all'ente ideale spoglio d'attributi, indeterminato, ecc., se non che forse il Rosmini stesso non avvertì che una circostanza ne differenziava totalmente la natura. Poichè Schelling e tutti i moderni inventori di quegli enti metafisici fra gli eterodossi, non intesero già di raffigurarsi con tali parole un ente meramente in disegno, potenziale, destituito d'ogni realtà, anzi vollero raffigurare una sostanza primigenia, una energia attiva e vivace, una *virtualità* assoluta e capace di tutto produrre da sè, *limitandosi*, come dice lo stesso Schelling, *con un suo atto assolutamente libero*, *assolutamente necessario*. A quegli atei *a priori*, costruttori di Dio, e panteisti *a posteriori*, quell' ente dee far le parti del Creator onnipotente, ed essi se lo fabbricano così per evitare il vuoto idealismo e nichilismo di Kant. Rosmini, imitando le esigenze di quelle filosofie false dell'unità e della totalità, imaginandosi, com' esse, un' entità *sui generis*, ma negandole poi di essere *realità sussistente* per non cadere nel manifesto monadismo ateistico di quelli, se la figurò in un modo più inconcepibile che non sieno quelle degli eterodossi; finse un' entità, che, se sta meramente ideale, ricade nel nulla, se è posta al lavoro di unificar le cose, include l' ipotesi o il pericolo del panteismo reale. Rosmini non comprese il tesoro, che ha in mano la filosofia cristiana (o anche sol teistica), che possiede in Dio vivo e vero il principio produttore e unificatore di tutto il molteplice, ma ne serba ad un tempo la distinzione inalterabile, senza uopo di crearsi enti chimerici, che non possono recar se non oscurità, e aprir fonti d'errori. Quindi, pensando di darsi un principio unitivo meramente ideale logico, si pose fra due abissi, panteismo o nullismo.

Che se nel perno della filosofia rosminiana traspare molta somiglianza con quelli delle filosofie eterodosse, e nel complesso domina un pensiero d'entità simile a quel che informa tali sofistiche (somiglianze, che ben desideriamo siano solo apparenti), sembra poi altresì che il filosofo italiano, dacchè si era affidato di aver altamente professata la divisione del finito e dell' infinito, del contingente e del necessario, e la sua intenzione antipanteistica (d' altronde indubbia), abbia creduto potersi ancora più approssimare a quelle scuole nel processo del suo sistema, e nel trattare le precipue parti della filosofia. Parecchie cose già accennammo a questo riguardo, e poche ne raccoglieremo ancora che ci paiono far vedere, che mentre presso gli eterodossi l'errore è manifesto, all' infausta luce dell'ente ideale, e di quel pensiero unifica-

tore, noi perdiamo troppo facilmente nel corso dei raziocinii rosminiani la lucidezza e distinzione dei concetti, che la ragione filosofica, sorretta ove è uopo dalla fede, seppe esprimere in formole semplicissime e intelligibilissime, anche dove sta nascoso il mistero, che almeno è conosciuto in queste nel suo essere di mistero.

Egli è per esempio dall'introduzione di alcune fogge di vedere e formole dei trascendentali eterodossi, che nascono le difficoltà più gravi, che indicammo (sopra cap. 9 e seg.) circa la *Teodicea* e *Cosmologia rosminiana*. Hegel, p. e., volendo servire al linguaggio comune, e dire che Dio produsse liberamente il mondo, sebbene mettesse a capo di tutto quella sua *Idea*, essere impersonale, inconscio, cui non compete se non in infimo grado l'essere, e cui non può competere libertà vera, chiamò libertà una energia istintiva sol che non sia determinata da fuori, e con ciò potè senza contraddirsi insegnare che « Dio non ha fatto che manifestare sè stesso « nel mondo in virtù di sua natura, senza poter fare altri« menti; che non ebbe scelta nel produrre il mondo, nè a« vrebbe potuto produrlo diverso; che perciò questo *è solo*, « nè v'è ragione di cercare; perchè sia qual è; che il bene « ed il male sono soltanto due aspetti, due fenomeni del« l'idea, intrinsecamente e in lei indifferenti, ma necessarii « al suo sviluppo (Ott. *Phil. al.*, *idée génér. du syst.*). Ora è impossibile il negare che Rosmini nel dare il suo concetto generico della libertà morale, nel parlarci dell'istinto perfettissimo e divinissimo, che mosse Dio a creare, istinto, per cui, sebbene liberissimo, creò senza scelta un mondo ottimo, che fu il solo possibile, e che conterrà nel suo pieno sviluppo tutte le varietà possibili, usufruttò le idee del tedesco. Nella quistione stessa del male, considerato in relazione allo sviluppo dell'ideale del mondo, egli mescolò alle idee cristiane di pura negazione, permissione, prescienza, quelle di necessità. Ne abbiamo citati in prova varii testi, potremmo citarne altri, ed ei disse persino « che nell'eterna idea conte« neasi *virtualmente* non solo la limitazione, non solo la « deficienza, ma *la caduta* della creatura con tutti i mise« rabili gradi, pei quali discende (*Teod.* 738); » certo che *virtualmente* non esprime pura prescienza e permissione negativa. Niuna di quelle idee egheliane, per quanto corrette e mitigate, quadrar può ad una filosofia, che riconosce nel creatore un Dio, vivo, infinitamente libero da ogni esigenza non solo esterna, ma anche interna, per cui i suoi attributi lo obblighino a realizzare un ideale qualunque nell'opera esteriore, un Dio infinitamente buono, infinitamente sapiente, nel cui pensiero per nessun rispetto si può unificare il bene col male, nè la limitazione e la deficienza negativa colla caduta,

cioè col peccato. Quindi è chiaro che tali formole riescono sommamente perturbative dei concetti della filosofia cristiana, che pur il Rosmini esprimea in altri luoghi con precise parole, senza badare che vi contraddiceva poi in altri, colle teoriche adoprate per dichiararli.

La natura, l' universo per Hegel *è l' idea sotto forma esteriore*, ciò che caratterizza la natura è l' esteriorità; per Leroux le nature *sono l' essenza, che passa a stato di natura ;* per Lamennais *sono un modo della sostanza unica.* Hegel di più considera l' universo come « un sistema di gra« di, che esprimono il movimento del fondo dell' essenza, di « cui quello è il di fuori (*Encicl.*, p. 2ª, vol. 2, appo A. Ott.; « *Phil. alem.;* p. 2ª; *La Philosophie de la nature);* » Leroux esprime simili pensieri; Lamennais ci dice che: « La « creazione è la manifestazione di tutto ciò, che è in Dio, « e nel medesimo ordine, che esiste in Dio; che però è evi« dente che tutto ciò, che può essere, dovendo essere, nep« pure vi ha luogo ad imaginare una scelta. La distinzione « (egli dice pure) divenendo limite, il molteplice è uscito dal« unità, il finito dall' infinito, il contingente dall' assoluto; e « il legame mutuo del contingente e dell' assoluto, del finito « e dell' infinito, del molteplice e dell' unità, è la sostanza, « che non lascia mai di essere una. In una parola, l' essere, « la sostanza sussiste sotto due modi, l' uno assoluto e ne« cessario, che è Dio, l' altro relativo e contigente, che è la « natura ; d' onde segue che la natura di Dio è essenzial« mente diversa da quella della creatura, quantunque la so« stanza della creatura non sia radicalmente altro che la so« stanza di Dio (*Esquisse*, p. 1.ª c. 2). » Queste parole nella loro erroneità hanno il merito almeno della chiarezza, assai più che non gli arzigogoli della *Teodicea* rosminiana sulla limitazione degli enti, sull' essenza realizzata, sui suoi stati e svolgimenti, per cui si realizzano tutti i tipi, che sono in Dio, sulle segnature dell' ente ideale, sulla essenza dell'universo, che è *l' essenza stessa divina* in quanto sta in Dio, sebbene *in sè ne sia infinitamente distinto* (1).

(1) Manifeste simiglianze esistono fra i concetti e le frasi usate dal Lamennais nelle sue ultime opere filosofiche (specialmente *l' Esquisse* su citato e l' opuscolo *De la société première,* brano e continuazione dell'*Esquisse*), con quelle usate dal Rosmini. Il passo di Lamennais, che riferimmo sopra, ci ricorda quelli, in cui Rosmini suppone un' essenza ideale unica, e dice che *l'essere può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allò stesso modo in Dio e nella creatura.* Lamennais vuole *un essere essenzialmente uno,* e a questo essere dà senza riguardo il nome di *sostanza* identica in Dio e nella creatura; ma nemmeno egli vorrebbe intendere la parola *sostanza* nel senso dei panteisti assoluti. Rosmini, parlando anch' esso d' un essere solo , lo chiama non *sostanza* , ma *essenza dell' essere* , identica in tutti gli esseri , *essenza ideale* , *non reale, l' essere;* dunque l' idea d' un' unità primigenia e distinta in infinita e finita, è simile in entrambi. Lamennais dice: *Dieu et l' univers ou l'être sous deux modes, infini et fini, épuisent l' idée de toute existence*

Hegel non esitava a dire che « la quistione di sapere se « il mondo abbia incominciato è oziosa, perchè al punto di « vista del finito può dirsi egualmente bene che cominciò e « che non cominciò , perchè ciascuna cosa finita comincia, « ma ne suppone un' altra anteriore, e così all' infinito; per « contro al punto di vista dell' infinito, cioè del tempo eterno, « che non ammette nè prima, nè dopo ed è il presente as« soluto, la quistione è nulla (Ott. *ib.*). » Non verrebbe simile tentazione di troncare, come Hegel, senza più la quistione sull' origine del mondo, quando si ascolta Rosmini parlar in confuso della creazione attiva e passiva, e di Dio, che, approvando il mondo *esemplato* (e non solo il suo esemplare) *ab eterno*, lo crea nel tempo con atto eterno, quanto è eterno il possibile, vedendolo e compiacendosene? (*Teod.* 665). Gli slanci audaci verso l'arcano delle essenze, le temerarie sentenze sulle cose più divine sono conformi al genio della filosofia tedesca che « ora erra nelle regioni del« l' ideale e scherza colle nozioni dell'infinito e dell'assoluto, « ora si innalza all' apice dell' unità universale, ora si spro« fonda negli abissi i più tenebrosi, ora, ponendosi quasi « sulla soglia del mondo della realtà, di là interroga la na« tura delle cose per domandarle ragione della nascita del« l' essere e delle sue trasformazioni (Degerando, *Rapport à* « *l' Acadèmie des sciences morales, 7 mai* 1842). » Ma se questo autor francese ciò volse ad elogio di quella filosofia, più sobria la scienza cristiana e veramente razionale non s' affida di entrar tanto dentro nel mondo ideale e possibile, nello specular sul modo di sua realizzazione, sulla tanta *unione delle cose create al Creatore, e di tutti gli stati successivi dell' universo con quello dei comprensori* (V. *Teod.*, 681). Un abisso infinito separa l' increato dal creato, l'eterno dal successivo, la cristiana filosofia nol perde mai di vista,

possible (*De la société première*, p. 79). Anche tal pensiero s' accorda con quello di Rosmini, che l' universo è tutto il possibile, che Dio fa tutto il possibile, che un mondo solo fu possibile, cioè a dire schietto, che non esistono veri possibili, che Dio conosce e non fa. Ambi gli autori consentono poi altresì nell' ultimo fondo della mente in varie altre cose relativamente al modo di considerare l' universo in Dio, e fuori di Dio, la sua produzione, la sua unione a Dio, la sua eternità e temporalità, i suoi stati futuri. Avverti però, o lettore, che Lamennais, sciolto da ogni ossequio alla dommatica cristiana e camminando al solo lume della sua speculativa, nega la creazione dal nulla (*Ib.*, p. 135), nega l'ordine soprannaturale, cioè lo riduce alle sole leggi dell' *ordine interno* e necessario di Dio (*Ib.* c. 2), e professa rotondamente le pessime conseguenze, che noi obbiettavamo scendere dai principii e stare in fondo delle prospettive rosminiane; conseguenze, che l' autore italiano ripudia per fede e per ragione, ma crediamo noi con gravi difficoltà logiche. In questo sta la più capitale differenza fra loro; in quanto a vedute metafisiche l' analogia è molta, come la è pure grande nella maniera di considerare la filosofia della socievolezza e di porne le massime fondamentali. Faccio quest' avvertenza, perchè, pigliando conoscenza delle teoriche lamennesiane, si ottiene facilità a comprendere molte di quelle rosminiane, e a vedere il pericolo di cadere nell' abisso, in cui il Francese si gittò senza ritegno.

e va guardinga nel posarsi dei problemi, che col solo posarli mostrano la supposizione, che sia accessibile alla ragione umana e alla nostra imperfetta e inizial cognizione presente ciò, che dipende da un mero fatto libero di Dio, o si incentra nei misteri della natura e del soprannaturale. Vediam bene che Rosmini professa talvolta d' arrestarsi in faccia al mistero, nondimeno spesso ancora ei tenta certi problemi radicalmente insolubili (1).

L' influenza e l' esempio delle dottrine eterogenee si scorge ancora nelle maniere, in cui Rosmini pone e tratta le questioni le più consuete della filosofia, interrogando, per così dire, anch' esso la natura delle cose, e ponendosi sulle soglie del mondo delle realtà per domandargli ragione delle sue vere o supposte trasformazioni. Schelling reputò « vedere l' idealismo e il materialismo penetrarsi a vicenda, ond' ei non « riguardava più la materia se non come un' intelligenza, che « si oscura, l' intelligenza se non come una materia, che si

(1) Colla stessa riserva espressa nella nota precedente, e senza voler fare confronti odiosi, potremo dire che chi voglia risalire un poco più alto nella storia degli errori (forse non abbastanza consultata dal Rosmini) vedrà non essere punto nuovi i tentativi siffatti, e troverà che furono già riprovati nelle scuole cattoliche dell' antichità molti filosofemi e vi furono risoluti molti equivoci riprodotti nelle sue teoriche specialmente della *Teodicea.* Il lettore già lo avrà potuto riconoscere per varii cenni fattine, e ne addurremo qui ancora alcuni esempii. Per un falso misticismo il D. Eckardt era venuto a dire che *Dio non ama niente fuori di sè stesso;* la massima di Rosmini, che la stima e l'amore di Dio si riferiscono piuttosto *all' essenza eterna dell' individuo, che sta nell' idea divina*, anzichè alla sua *realità* (*Teod.*, n. 637), ha molta somiglianza con quella del mistico antico, la quale però vince per chiarezza e generalità. Gli equivoci sull' *idea*, sull' *essere,* sull' essenza intelligibile, sull' eternità della creatura in Dio, sulla sua temporalità e sulla sua unità con Dio come essenza intelligibile, fecero la materia della metafisica di Wicleffo nel suo trattato *De Ideis.* Che Dio non conosca i meri possibili non futuri, che esso faccia tutto il contingente, che può fare, il meglio che può, che perciò un mondo solo sia stato in verità possibile e che questo sia ottimo, furono placiti di Wicleffo, e in parte anche di Abaleardo. Rinvio il lettore alla già citata opera del valdense (*Doctrinale Fidei*, l. 1 e segnatamente ai capitoli X e seg.); ove lo studioso troverà che questi placiti sono vecchi errori, e ne vedrà la confutazione. Veda anche l' Alzog (*Hist. univ. de l'Église*, t. 2, § 279 e 281). Wicleffo è molto conosciuto nelle scuole cattoliche come eresiarca, per le dottrine, in cui, assommando tutte le eresie delle sette del medio evo contro la Chiesa, i Sacramenti, la grazia di Cristo, fornì tutta la materia ai protestanti, ma le sue dottrine metafisiche sono poco note; furono condannati alcuni suoi grossolani errori contro la natura di Dio, e il suo modo di operare; ma non è nemmeno di questi che io parlo propriamente. Parlo della speculativa ideale, nella quale egli, con cautela e forse con maggior apparato teologico e biblico, ripetè gli errori più capitali di Amaury da Bene, di Davide di Dinant e dei panteisti del medio evo, e depose quei medesimi principii, che ora ritornano a capo della egheliana e giobertiana teosofia dell' *Idea.* Wicleffo già dicea che l'*Idea è Dio.* Parlo dei raziocinii, degli equivoci, dei correttivi, coi quali Wicleffo volle giustificare certe proposizioni blasfeme, che egli stesso consentiva essere nuove e malsonanti, e dico che lo studio della metafisica di Wicleffo dà molta luce a comprendere il valore della moderna e segnatamente il valore dei correttivi, che vi vogliono arrecare Rosmini ed altri cattolici ritenuti dalla idea della teologia positiva e dalla fede, appunto perchè Wicleffo volea farla da teologo e filosofo cristiano e sfuggire la taccia di panteista, sebbene tutto rinchiudesse nell' unitarismo ideale.

« illumina *(Ib.)*. » La descrizione, che abbiam veduta farsi dal Rosmini nel tracciare i passi dell'elevazione del soggetto umano animale (principio sensitivo corporeo) a stato d' intelligenza, fa temere che ei concepisca l' uomo come materia, che si illumina; egli meglio dichiara il suo pensiero con definire l' uomo (per correggere la definizione d' Aristotele) *un animale sollevato a stato d' essere intelligente* (*Teod.*, 607). Per contro l' ente ideale, che si limita e s'individua nel mondo reale e nell' animalità, potrebbe parere un' intelligenza, ossia un principio intellettivo, che si oscura. L' antagonismo del reale e dell' ideale, la doppia passività, che *costituisce ciò che chiamasi spirito*, e altre molte simili cose si trovano nell' arsenale delle tedesche filosofie, come sen potrà convincere chi faccia qualche confronto fra quelle e la rosminiana, che pretese imitarle e correggerle. Noi, trascorrendo queste cose, ci contenteremo di indicare un pensiero comune ai filosofi moderni, ma posto in particolar rilievo da Schelling, e che apertamente domina tutta la teorica di Rosmini sul sistema *del mondo dell' umanità*, e sul suo governo e progresso. « La storia del mondo (dice Schelling, *ib.*) è l' idea di una « progressività infinita, è la realizzazione costante d' un certo « ideale in un genere intiero d' esseri, realizzazione, che si « approssima continuamente al suo ideale, senza che però si « possa nè per esperienza, nè per teorica dimostrare il mo« mento, in cui lo raggiunge, questo è soltanto un articolo « di fede della credenza dell' uomo operante (1). » Queste parole potrebbero valere di epigrafe a tutto il sistema del progresso ideale umanitario del Rosmini, che riputò di più di trovare nell' ordine di redenzione, di grazia e di gloria beatifica quel termine, che Schelling lasciar dovette all'oscuro, termine di un unico atto divino creativo, corrente ad un fine identico, l' esaltazione dell' umanità ideale. Altri raffronti abbiam già indicati fra le idee degli speculatori eterodossi, e certe maniere rosminiane di spiegare i caratteri dell' ordine di natura e di quello soprannaturale. Quando Rosmini mette divisione fra la religione e la morale, e ne promette poi una futura identificazione, non ci dà egli l' idea d' una religione al presente relativa incompiuta, e che in altro tempo diverrà

(1) Cuvier dicea: datemi un osso antidiluviano, ed io vi costruirò l'animale, a cui dovette quello appartenere, ancorchè di specie ora incognita; la scienza fisiologica forniva al grand' uomo dei dati per ciò. Ma il filosofo tedesco con ben altra audacia pretendea che *si può altrettanto bene prender le mosse dal presente per ideare il passato, come dal passato per conoscere il presente e l' avvenire;* pare quasi che egli si sentisse abile da costruire la storia d' un secolo (e dir potremmo anzi la storia universale dell' umanità) con un foglio di gazzetta. Sono tali le forze erculee, che attribuisce a sè stessa la filosofia trascendentale, ed ha ragione di sprezzare e odiare la storia e la scienza antica, e peggio la rivelazione e la apocalisse cristiana, essa non ne riceve se non delle smentite.

poi religione assoluta? Quando Rosmini spiega l' essenza della grazia come *un sentimento di Dio* nell' uomo, *un' azione sentita di Dio*, una *comunicazione reale di Dio come sostanza, ecc.* (V. *Fil. del Dir.*, v. 2, 695 e seg.), a qual fonte attinge egli tali frasi? Noi non entreremo già a vedere se cotal linguaggio sia autorizzato dalle sante Scritture, che usano spesso modi traslati e simbolici, ma non possiam dimenticare che Hegel, nel volere spiegare i progressi della ragione e dell' Idea, disse pure che l' Idea sviluppa la religione consistente *in quello stato di fede, nel quale l' individuo si sente in Dio, e sente Dio in sè* (V. *Ott.*, p. 1, c. 2). Tale idea della religione sulla terra corrisponde a quella poi dell' ultimo sviluppo, che l' *Io* ottiene, secondo Schelling, quando l'uomo sente *l' universo in sè, e sè stesso nell' universo*, pensiero questo, a dirlo per transenna, che ci può indicare perchè Rosmini abbia fatto dell' universo un punto cotanto indispensabile per la visione beatifica.

Noi sappiamo bene che il Rosmini non vuol abbandonare la menoma delle idee cristiane per quelle viste trascendentali, ma ci pare assai chiaro che egli segue quel filosofar moderno passi a passi nel suo, e cerca di coglierne il pensiero puro, e quelle viste le più universali, che, astratte dalle applicazioni, sembrano al Rosmini scevre degli errori di quei sofisti. A qualunque patto però noi crediamo che quei pensieri eterodossi, oltrechè sono radicalmente falsi in loro stessi, non hanno in una filosofia cristiana e veramente razionale nè anche quel valore relativo e specioso, che prendono nei sistemi dei miscredenti dalla loro connessione. Noi insistiamo perciò a dire, che vogliasi fare un divorzio assoluto da quella falsa, maligna e mostruosa scienza, che la S. Sede additò levarsi specialmente in Germania, quale nemica nata di tutta la dommatica cristiana (1).

Volgendo poi lo sguardo alle materie più direttamente attinenti alla teologia cristiana, anzichè alla filosofia, noi non vediam quale lucidezza sparga sulle verità della rivelazione e della scienza pratica o speculativa il gergo moderno, con cui spesso esposte le troviamo nella rosminiana filosofia, che, come le altre dei cattolici indicati sopra, pretende altresì di spiegare con formole astratte *a priori* la virtù e la morale rivelata, la società religiosa, ecc., e rimane sterile di luce

(1) *Profecto quibus errorum commentis, quibus opinionum monstris, quibus perversae philosophiae institutionibus non unum vel alterum dogma, sed integram fere catholicam fidem vaferrimi homines oppugnent, et quo pacto, qua virium contentione, qua impudentia palam aperteque in eam signa conferant, nemo est qui ignoret..... Ex horum numero permulti sunt maxime in vastissimis Germaniae regionibus* (*Lettere apostoliche* 17 settembre 1838 in condanna di alcune opere tedesche). Simili espressioni usò il Sommo Pontefice nella condanna di Hermes e nelle sue encicliche, in cui spesso batte queste filosofie novatrici.

e di effetti, mentre uno dei caratteri più specifici di una filosofia cristiana è quello di essere positiva, reale, tendente a pratiche utilità. A che ci vale p. es. il discorrere in astratto *del Cristo*, mentre egli è un solo il nostro Signor Gesù Cristo? Che cosa impariamo col sentir dal Rosmini, che egli *è la ragione oggettiva*, e gode della prerogativa, che Platone, i savii d' Oriente e i filosofi chinesi attribuirono alla divinità, di essere cioè *la ragione assoluta?* (*Fil. del Dir.* v. 2, n. 615). Non v' è pericolo che altri male istrutto nelle cose di fede ne raccolga, che adunque Cristo, anzichè salvarci colla sua grazia medicinale ed efficace, non ci salva se non, come dicevano i pelagiani, *doctrina et exemplo*, cioè per sola ragione oggettiva, ponendo innanzi a noi l'oggettivo e il tipo del buono e del bello assoluto, che ragionevolmente dobbiamo seguire nella via della virtù (1); ovvero ne concluda col Malebranche, che Cristo è la *causa occasionale* della nostra salute, dimenticando o perdendo di vista la parte più sostanziale della redenzione e della grazia cooperatrice, che ci viene da Cristo? Si altera pure o s' impiccolisce l'idea del carattere di Cristo e di quello della missione, per cui venne al mondo, se si suppone che Cristo, in quanto avea ricevuta *come uomo la signoria di tutta la umana famiglia infedele*, avesse facoltà di *usare del suo dominio per condannarla*, e si piegasse anzi a redimerla come per servigio di supererogazione a Dio, adempiendone *nella più perfetta guisa la volontà*, e per *amor naturale degli uomini suoi fratelli amati da lui per eguaglianza di natura umana* (*Fil. del Dir.*, v. 2, l. 2, p. 1ª, nº 626 e seg.). Sembra a noi che nella sua semplicità la fede, nella sua grandezza la filosofia da lei erudita, insegnino assai più alte e precise cose di quelle che in quella parte della cristologia rosminiana si espongono sull' uffizio e sulla soprannaturale carità di Cristo mediatore. Fatto per noi riconciliazione, bisognava che egli patisse, e così entrasse nella gloria sua, perchè era venuto non a giudicare, ma a dar l' anima sua a redenzione del mondo, e dovea esemplare esso il primo tutta la legge di carità. Dio Padre nel darci il suo Verbo intese egli stesso di darci anzi tutto un redentore, un maestro, una guida, piucchè un signore e un giudice, e così l' opera della redenzione fu l' esecuzione della volontà assoluta e non condizionata di Dio.

Nè meglio possiam trovar illustrati gl' insegnamenti del cristianesimo sulla costituzione della Chiesa in quella confusione dei caratteri sacerdotali ed episcopali, in quella quan-

(1) Falso concetto, che sedusse anche Abaleardo, e contro di cui si scaglia S. Bernardo (*De Erroribus Abal.*, c. 9).

tità di diritti e di partecipazione al sacerdozio, che si attribuisce al laicato o al poter civile, e che ci si dà come filosofia del diritto della Chiesa cristiana (*Fil. del Dir.*, v. 2, p. 1, sez. 3). Troppo ci sta in memoria che una delle prime molle adoperate dal socialismo fra le nazioni cattoliche è quella già impiegata nelle sue prime opere da Lutero a smuovere il popolo cristiano dall' obbedienza ai pastori apostolici, cioè il far suonar alto che *ogni cristiano è sacerdote*, e sotto nome di *libertà cristiana* provocare il laicato, e specialmente gli uomini del potere, ad entrar nel santuario a pretesto di diritti essenziali e connaturali all' uomo o al cristiano, con pretesa di influire nella Chiesa, nell'elezione dei suoi gerarchi, nell' esercizio dei loro poteri regolandone la modalità. Noi non possiam vedere nei sacerdoti cristiani un *sacerdozio esterno*, pubblico e sociale, quasi posto a fronte d'un sacerdozio privato ed individuale dei singoli fedeli, per cui partecipino questi a ciascuno dei sette poteri della Chiesa, poteri, che non sono nella Chiesa nel senso di comunanza, ma in chi è posto dallo Spirito Santo a reggerla e governarla. Noi sappiamo che il fedele semplice ha bisogno del gerarca, non solo in ciò, che *si riferisce alla società*, *che gli uomini con Dio associati hanno fra loro*, ma ancora in ciò, che *si riferisce alla società dell' uomo con Dio* (V. *ibid.*, c. 3, n. 890 e seg.). Epperò crediamo che l' ideale della Chiesa cattolica, esposto dal Rosmini, mal dee soddisfare a ogni cattolico, che conosca quant' essa sia eminentemente gerarchica e potente nella parte superiore, ed eminentemente discente e obbediente nella parte inferiore, cioè nel laicato; il quale, se fa astrazione dalla sua unione e soggezione all' episcopato, non che essere impotente nella Chiesa, anzi va fuori di lei (1). Noi lasciam tutto questo, di che abbiam già dato qualche cenno, e che ci porterebbe a troppo lungo riepilogo; altri facilmente vedrà, se la rosminiana politica ecclesiastica consenta meglio nei suoi principii colla morale e colla politica delle sante Scritture e della Chiesa di tutti i tempi, o con quella da tre secoli voluta introdurre sotto varie mitigazioni nel cristianesimo, a cui costò la scissura religiosa la più terribile, che abbia patita, cioè quella del protestantesimo, e le rivoluzioni più atroci, da cui le nazioni cristiane sieno state colpite, ed ora di nuovo più che mai minacciate. Non siamo

(1) Qui starebbe pure un confronto di queste teoriche con quelle giobertiane; se non che il Gioberti non fece che magniloqui panegirici del laicato, e della civiltà secolaresca, ma nei libri rosminiani si enumerano i diritti pretesi dei laici nella Chiesa a titolo di raziocinio filosofico, il che merita altra considerazione che non la rettorica dell' Idea. Non abbiamo fatto in quest'appendice esame speciale delle teoriche rosminiane rispetto alla Chiesa e alle sue relazioni interne ed esterne, perchè lo spazio mancava; e qualche idea già n' avevamo data sopra (V. par. III, c. 3 del *Saggio sul Socialismo*).

così al buio della storia del diritto canonico e pubblico per non sapere dove si trovino i fonti di quelle teoriche, che, ammesse, farebbero della Chiesa non più una società pubblica e un vero regno spirituale terreno e visibile, qual lo disse Cristo, ma una corporazione, e porterebbero in certo modo la demagogia *in divinis*, e l'ammodernamento in ciò, di cui è irreformabile non solo la forma esterna, ma molto più l'*idea*.

Potremmo dire simil cosa delle grandi e sonori voci intorno alla riorganizzazione del genere umano, intorno all'ideale di una rigenerazione fondata sul principio di libertà, sotto una indefinibile teocrazia umanitaria, che tende a sostituirsi a tutte le sovranità, non meno a quella del popolo inseparabile da eccessi, che a quella dei principi accusata di despotismo. Fu questa già in sostanza la filosofia della politica del famoso giornale *l'Avenir*, grande osservatore *del movimento ascendentale delle società cristiane* e del progresso cattolico. Il signor Rosmini manipolò bensì con molta destrezza, riserbo e mitigazione quelle idee superlative, ma come mai non vide egli che, se bastano a suppeditare frasi poetiche da giornale, non hanno valore in un sistema severamente filosofico? E poichè egli mostra di professare ancora tanta stima pel corifeo di quella scuola, perchè a vece di imitare ed emendare le dottrine, che esso dettava, quando era campione (sebbene mal destro) dell'autorità, e tuonava contro i pretesi diritti umanitarii e le false libertà produttrici di rivoluzioni, sembra anzi raccorre il fiore dei principii politici, che fattosi demolitore dell'autorità, egli accompagnò poi con violento linguaggio, gridando alle turbe che: « Gli uomini nascono tutti eguali, che niuno venendo al « mondo reca con sè il diritto di comandare, che *il peccato* « *fece i principi* (*Paroles d'un croyant*), » chiedendo al Vangelo da lui travisato, come Proudhon chiede all'ateismo, l'idea d'una società senza sovranità? Noi sappiamo la distanza, che passa fra le furibonde declamazioni di questi tribuni, e i pacifici raziocinii e le umanitarie aspirazioni del Rosmini; ma abbiamo veduto quanto questi vadan lungi dal porre in veneranda luce le idee della sovranità civile e della stabilità dei doveri sociali; idee tanto terribilmente oggi assalite, perchè da troppo tempo il liberalismo dottrinario quanto fu sollecito a dire agli uomini, che nascono eguali, e che veruno non si reca, nascendo, il diritto al comando (il che non è vero senza eccezione), tanto fu trascurato nel riconoscere e predicare la grande verità di diritto e di fatto, che nessuno nasce al mondo senza incorrere tosto nel dovere e nel bisogno d'obbedire a qualche uomo, e di sostenere il reggime di qualche autorità umana o umaniforme. Eppure è

questa la legge della Provvidenza: reggere gli uomini per mezzo di altri uomini.

Del resto, *absit verbo invidia*, noi non abbiamo, nè possiamo avere qual filosofiia del cristianesimo niente di tutto ciò, che sminuisce, o disordina, od altera i concetti delle più grandi cose, di cui possa parlare la filosofia cristiana, nè in questa filosofia stessa, considerata anche solo come scienza, crediamo vi sia nulla da ricreare, nulla da ricostruire, nulla da *travolgere* , sebbene riputiamo che possa e debba venir arricchita con nuove illustrazioni.

Noi però non parliamo di eresie, ma parliamo di una speculativa radicalmente falsa, consonante con quella degli eterodossi, perciò pericolosissima in massima e in pratica, parliamo di una teorica peccante se non altro di deficienza nella analisi delle grandi idee del cristianesimo, di oscurità, di assurdità, di stravolgimenti nel modo di esporle o di ordinarle in sistema. Cercando nelle rosminiane cose non troviamo nè chiare, nè sincere le idee d' autorità, di libertà, di diritto, di società, di sovranità, di legge, come ci trovammo men precise le nozioni di Dio, dell'uomo, dell' intelletto, dell'universo, dell' infinito e simili. Ora si è ben per la cognizione di tali verità nel loro preciso senso che la scienza cristiana sovrasta a tutte le nubilose ed erranti sofistiche umane, che oggidì ci minacciano. Per contro e certo in questo tempo di lotte positive, in cui si tratta della somma delle cose, sono già troppo pregiudiziali le novità filosofiche sol che riescono oscure e disadatte a porre in loro maestà le grandi verità razionali, a combattere con armi sicure la sofistica eterodossa; in ogni tempo poi crederemmo che quelle sole dottrine possano aspirare al vanto di divenire ristoratrici della filosofia vera e cristiana, che sieno le più salde e le più lucide di tutte; chè tale debb'essere la filosofia suddetta. Ma questo è per verità un merito, che, crediamo, non possa competere alla filosofia rosminiana, la quale, rimproverando assai spesso alle età passate ignoranza, difetto di esercizio e di facoltà d' astrazione, osservando che *il fonte degli errori antichi è mancanza di distinzione, quello dei moderni soverchio di distinzioni* (*Teodicea*, 329) (1), ci conduce talvolta per labirinti inesplicabili di divisioni e suddivisioni, di distinzioni e analisi infinite, tal altra ci caccia avanti come assiomi proposizioni equívoche e mal distinte, e conchiude a sintesi compatte oltre misura; e, mostrando di non volersi acconciare se

(1) Vizio antico però, e già da Cicerone obbiettato ai giuristi. *Jureconsulti sive erroris obiiciendi causa, quo plura et difficiliora scire videantur, sive quod similius veri est ignoratione docendi* (*nam non solum scire aliquid artis est, sed quaedam ars est etiam docendi*) *saepe quod positum est in una cognitione id in infinita dispertiuntur* (*De Leg.* 2, c. 19).

non di una logica, che proceda col rigore del calcolo matematico (il che crediamo in massima un'illusione di molti moderni, poichè in materie razionali non si ponno nè sempre avere dati così precisi, nè in tutto sprezzar si debbono quelli, che non sono tali), noi vediamo spesso l'autore trovar non assurdo ciò, che è assurdissimo, o esser in imbarazzo a mostrarlo tale (1).

(1) Si vide già Rosmini obbligato dai suoi principii a rispettare, o a considerar come probabili, e a non combattere opinioni affatto assurde. Ne aggiungeremo alcuni esempii tolti qua e là. Egli nella *Teodicea* (721) ricordando la sua teorica sul *sentimento*, cioè sul principio sensitivo, che è il costitutivo fondamentale dell'animalità, sentimento, che *si spezza per costituirsi in diversi individui animali*, dice che ignora, se quando non intervenisse altra forza straniera, cioè l'intellettiva (vale a dire, supposto che non esistessero esseri intelligenti, o fatta astrazione *dalla forza intellettiva*, che si trova *nelle intelligenze destinate a servirsi del sentimento corporeo*) « potesse riu-« scire uno stato di natura, in cui tutto il sentimento, organizzato ad unità « ed individualità perfetta, facesse di tutta la materia, un solo grande ani-« male. » In altri termini, tutta la materia supponendosi da Rosmini animata da un solo principio senziente o sentimento, ei non vede assurdità che tutte le anime sensitive e tutta la materia esistente potessero formare un animal solo irrazionale. Veramente l'animale mondo fu da molti sofisti antichi e moderni ideato: « Iddio, dice egli altrove, non potrebbe manifestare *la sua es-« senza* ad una pietra o ad un bruto, se non a condizione che desse prima « alla pietra l'intelligenza, *il che è assurdo*, o che sollevasse il bruto a stato « d'intelligente (*Ib.*, 695), » esso non soggiugne più che sarebbe assurda anche questa seconda ipotesi. E veramente siccome nella sua teorica antropologica (di cui sopra cap. 6) egli appunto cerca come l'animale uomo passi a stato intelligente, e pone la differenza fra il senziente bruto e il senziente uomo nell'essere questo legato all'ente ideale, quello no, non può più vedere l'assurdità metafisica che un bruto venga sollevato a *stato d'intelligente* e a conoscere l'essenza di Dio. Anzi egli, parlando dell'uomo, dichiara ancora nella *Filosofia del diritto* la sua teorica, dicendo che *il principio animale è semplice ed è l'anima stessa* (v. 2, 1058); il che ci pare sempre più inculcare l'idea assurda che in sostanza l'anima del bruto e quella dell'uomo siano fondamentalmente simili, se non identiche, astrazione fatta dalla sollevazione a stato d'intelligenza, naturale ed eseguita nel soggetto uomo, non impossibile per sè nel soggetto bruto. Più ancora; con tali premesse niente dee ripugnare nemmeno a sollevar a intelligenza la pietra, dato che sia composta di *atomi animati*, come convien supporla, dacchè Rosmini dice tutta animata la materia. Forse s'opporrà che alla pietra manca l'organismo; converrà dire in tal caso che l'organismo è condizione necessaria al principio sensitivo per divenire animale, e che questo poi ha bisogno solo di un'elevazione a divenire intelligente, ma il passo non è chiuso.

Parlando degli angeli ei dice che « niente impedisce che si distingua in « quanto all'ordine, e non in quanto al tempo, la creazione della loro *realità « soggettiva dalla comunicazione della luce intellettiva,* ovvero dall'ogget-« to, che informa le angeliche menti (*Teod.*, 751 in nota). » Pare adunque che dobbiam davvero inferire quel che già supponevamo altrove, che egli nelle stesse intelligenze le più semplici voglia distinguere ciò, che ne costituisce il soggetto reale, da ciò, che ne costituisce la natura intelligente; in altri termini par che Rosmini concepisca un angelo senza forma d'intelletto, un angelo, che è soggetto reale senza essere intelligente, come fece pel soggetto uomo, considerandolo già tale nella sua pura animalità. Ancorchè queste distinzioni si suppongano di ordine e non di tempo, è sempre considerar come composto il principio spirituale, puramente intelligente nell'angelo, anche senziente e anima nell'uomo; il tempo, d'altronde non fa, nè toglie la distinzione o l'unità metafisica. Quindi ciò nuoce alla confutazione di molti errori contro la semplicità delle nature spirituali e razionali.

« Sono alcuni (dice Rosmini) che credono probabile essere stato nel frutto « mangiato da Adamo un occulto veleno, pena preparata al peccato, per le « forze del quale la natura umana siasi alterata e infermata. Nella tradizio-« ne ebraica si rinviene tale sentenza; in qualunque modo ciò sia, l'anima

Tutto ciò persuade abbondantemente della mancanza di solidità del sistema in complesso; la povertà dei suoi sviluppi risulta poi in fine dal vedere che per rimpinzarlo e vestirlo di carni e polpe vengono a farne parte, non solo integrante, ma capitale, dottrine e sistemi già confutati o screditati nelle scuole cattoliche come erronei o pericolosi. Diciamo, p. e., dell' ottimismo di Platone, di Malebranche, di Leibniz, di cui è impastata la rosminiana *Teodicea* (1). Diciamo del con-

« e il corpo d'Adamo dopo la colpa fu ben altro da quel di prima, e l'uomo « trovò in sè stesso la concupiscenza e la mortalità (*Teod.*, 216). » Prescindendo dal notare come una grossolana stramberia rabbinica sia detta impropriamente *tradizione ebraica* (il che è certo tutt' altro), Rosmini ammette come probabile un concetto materialistico, che, cioè, per virtù del veleno di quel frutto s' infettino l'anime dei figli d'Adamo. Si veda pure ivi come questa assurda opinione sia trattata con tanto garbo non solo per onore del sistema dell' armonia prestabilita, che l'autore adottò quanto alla pena del peccato, ma ancor più per onore dell' altro suo sistema intorno alla generazione, e alla trasmissione del peccato d'origine.

Citiamo questi esempii, che valgono a dare maggior chiarezza a ciò, che avevamo indicato delle conseguenze, che doveano spuntare da alcune speculazioni dell' autore, dove ne trattammo; spesso una di queste assurdità, o difficoltà a ribattere le assurdità altrui, dà maggior luce a conoscere l'intimo concetto e valore dei principii, che non le sottili arguzie, con cui un autore prende ad esporli e a stabilirli.

(1) Rosmini critica spesso è vero le teoriche di Leibniz, e dice in qualche luogo della *Teodicea* che non si può ammettere l'ottimismo del mondo quale ei se lo infinse; ma crederei che, esaminando bene l'ottimismo rosminiano, si troverebbe che oltre agli imprestiti tolti alle scuole moderne, si vale a cristianeggiarli dei principii stessi, su cui Leibniz e Malebranche fondarono i loro sistemi ora screditati. Leibniz pretendea che la sapienza obbligava Dio a scegliere fra i possibili mondi l'ottimo; Malebranche pretendea che la bontà obbligò Dio, nell' ipotesi della creazione, a far sì che l'opera esteriore fosse una manifestazione infinita di sua gloria, dal che egli traeva *a priori* anche la necessità della incarnazione. Rosmini unisce i due pensieri, e fonda il suo ottimismo sulle leggi necessarie della bontà e della sapienza divina, come se Dio fosse obbligato a manifestare infinitamente questi attributi nell' opera sua. Ora l'argomentar di Leibniz dalla sapienza divina non ha forza a concludere che Dio dovesse scegliere il mondo ottimo, perchè la sapienza è soddisfatta, quando prende mezzi adatti al fine, cui intende, e così basta che Dio scelga quel mondo, che produrrà tanta manifestazione esteriore di sua gloria, quanta ne intese; l'argomentare di Malebranche dalla bontà divina non conclude nè anche a provare che, essendo quella infinita, debba produrre un'opera esteriore capace di recargli gloria infinita, perchè Dio non è obbligato nè a creare, nè, creando, a cercarsi gloria infinita dall' opera esteriore; quindi l'unione dei due principii, con cui Rosmini volle emendare il difetto dell' ottimismo leibniziano, e correggere e rinforzare quello malebranchiano, non produce dimostrazione più soda di quelle date dai suddetti. Nello sviluppo poi della sua teorica è facile il ravvisare, che mentre quei due autori usarono termini riservati rispetto alla libertà divina minacciata dai loro principii, Rosmini parla con molto maggior franchezza. Leibniz almeno ammettea in Dio una scelta fra i mondi possibili, Rosmini dice chiaro che *un solo mondo fu possibile*, e lo è di fatto nel suo ideale, poichè consiste nella produzione di tutto il possibile. Nè Malebranche, nè Leibniz avrebbero poi parlato sì duramente della necessità del male come fa Rosmini, fino a dire che « non solo *la limitazione*, non solo *la deficienza*, ma *la caduta* della « creatura, con tutti i miserabili gradi, pei quali discende, conteneasi *virtual-* « *mente* nella eterna idea (*Teod.*, 738). » Noteremo che si dà una singolar idea della bontà divina con dire che *virtualmente* contenea il peccato, com' è dare una singolar idea della sua sapienza il dire, che fa altrove Rosmini, che Dio dispose « nel momento della creazione tutti gli esseri naturali, così che « a certi tempi dovessero fallire nelle loro operazioni, e così riuscire in pu- « nizione dei malvagi, » e soggiugne che certi mali, in cui coi malvagi sono

nubio di quell' ottimismo coll' umanitarismo tedesco, voluto già cristianeggiare anche dall' Hermes. Diciamo della poesia chiliastica, che Rosmini pose a corona della sua teorica sullo stato passato, presente e futuro della socievolezza umana (1). Potremmo dire d' altri sistemi di pubblicisti e di dottrinarii antichi o moderni, sui quali si fonda la teorica morale dell' esigenza degli esseri e la politica religiosa e civile; cose, che per effetto delle altre sue teoriche pigliano poi un' estensione e universalità, che non aveano presso i loro inventori. E questo tutto ne prova che l'autore andò lungi dalla sua meta di ricreare la filosofia cristiana.

CAPITOLO XX.

CONCLUSIONE. LE DOTTRINE ROSMINIANE VOGLIONO LA PROVA DELLA DISCUSSIONE. L' AUTORE STESSO VI RICONOBBE DIFFICOLTÀ E LATI DEBOLI. ALCUNI CONFRONTI DEI PRINCIPII ROSMINIANI COI RECENTI GIUDIZII DELLA S. SEDE. QUESTI E L'ESPERIENZA DEI FATTI OBBLIGANO A MOLTA CAUTELA NELL' ACCETTARE LE NOVAZIONI FILOSOFICHE. GRANDE LEZIONE DI UMILTÀ, CHE DIO PREPARA ALLA MODERNA SPECULATIVA TRASCENDENTALE.

Noi indicammo fin da principio che col sommario esame, che pigliavamo a fare dei fondamenti e del complesso delle filosofiche dottrine del signor Rosmini, piuttosto intendevamo invitare altri più capaci ad esaminarle, che giudicarne noi. L'ampiezza delle materie svolte dall'insigne scrittore in molte migliaia di pagine non potea capire nel nostro ristretto quadro, e la moltiplicità e finezza delle teoriche e dei ripieghi

involti anche i buoni *vengono quasi* praeter intentionem *dell' autor della natura (Ib.* 556). Da una sapienza infinita sembra dovrebbesi attendere, che nel prestabilire l' armonia del male di colpa col male di pena, limitasse i mali fisici conseguenti ai mali di colpa, ai soli peccatori. Il cristianesimo ci dà altra spiegazione del perchè i giusti vanno soggetti a certi mali in comune coi malvagi, con intimarci che *Nemo mundus a sorde,* e che i mali fisici, dove non hanno ragione di pena, sono veri beni ed esercizio di virtù pei giusti. Rosmini parci non usufrutti abbastanza tal principio, in cui sta la soluzione, e con cui si mantiene intatta la grande massima, che esige in Dio *sine limitatione potentiam*, *sine ignoratione sapientiam*, *sine malitia voluntatem.*

(1) Crediamo di dire, moderatamente parlando, di sistemi screditati e confutati. Furono riprovate molte opere di Malebranche, e segnatamente quella *Della natura e della grazia*, fonte precipuo della cosmogonia rosminiana, è all' indice; vi è anche quella del Lacunza, campione moderno del chiliastismo; furono condannate le opere di Hermes e varie delle teoriche del Lamennais, quand' era tuttora cattolico. Noi ci affrettiamo a dire che il Rosmini non abbracciò per intiero i sistemi di costoro, e di alcuni, anzi solo imitò certi concetti parziali; e le condanne suindicate, essendo assai generiche, non intendiamo punto di arrogarci la temerità di decidere quali proposizioni e opinioni speciali le abbiano motivate e quali no; pensiamo però che sia una trista raccomandazione per una filosofia, che si pretende cattolica per eccellenza, il vedervi il sussidio di fondachi tali, contenenti merci in parte certamente riprovate e in tutto sospette, e il potersene fare sì spessi raffronti colle filosofie di autori acattolici e miscredenti come quelli, che indicavamo altrove, o cattolici, ma censurati come sono codesti.

richiede menti sottili ed erudite più della nostra per entrare in tante spire delle obbiezioni e delle risposte. Solleciti sol delle verità e dei punti più capitali in ciascuna parte, lasciammo da lato le quistioni puramente accademiche ed adiafore.

Niuno avea fin ora esposto in breve scrittura l'ordito, il complesso e le conseguenze di quella metafisica religioso-politica; noi non abbiamo dato mano all'opera senza studio, e abbiamo cercato di rendere lucido e veritiero il nostro discorso. Ma, avendo dovuto spesso tralasciare infinite cose per attenerci soltanto ai concetti più sostanziali, e questi stessi non avendo potuto discutere che brevemente, chiediamo niente altro al lettore se non che riscontri nei libri dell'autore le sue teoriche, e si giovi dei mezzi, che andammo suggerendo, per farne giudizio. Speriamo che n'avremo piuttosto lode di parsimonia nelle nostre critiche, che biasimo di cavillazione o di severità eccessiva.

Agli ammiratori sentimentali poi delle rosminiane cose diremo con buona venia che troppo poco sperti se ne mostrano, quando mal soffrono ogni dubbio, ogni critica, che sopra il loro valore si elevi. Ascoltino anzi l'autore stesso, che sebbene accusi spesso l'insufficienza della filosofia volgare e morda l'ignoranza de' suoi coetanei (eterodossi e cattolici), abbastanza chiaramente indicò che la sua dottrina, come quella che si propone di correggere errori, di portar luce nuova, di riabilitare le antiche dottrine dimesse ed obbliate, scostandosi dall'insegnamento comune, dovea dar luogo a polemiche nuove, ed anzi a quello scandalo, che nasce in certe menti retrograde nelle *epoche in cui l'umanità da una riflessione sorge ad un' altra maggiore, e l'ordine morale patisce una modificazione notabile* per variarsi il grado delle cognizioni umane (*Della Cosc.*, n. 820, 821). Ascoltino ancor più come spesso ei raccomandi di meditar le sue dottrine, e astrusa ne dica la intelligenza, e confessi che certi problemi (e come abbiam veduto non certo da poco) presentino difficoltà gravi anche nel suo sistema, e spenda non piccola parte delle opere sue a preoccupare le obbiezioni, e quella singolarmente del pericolo di panteismo. Quale meraviglia pertanto se, consentendo con lui circa l'astrusità delle sue teoriche e le obbiezioni, che possono patire, altri si dimostri tanto men soddisfatto di quelle, quanto coll'aumentarsene gli sviluppi ne crescono o gliene sembrano crescere le oscurità e i pericoli (1)? V'è di più ancora; l'autore medesimo bene spesso

(1) Non disse anzi Rosmini che gli parea doversi *il sistema morale travolgere*, e nol travolse davvero, prendendone il punto di vista dal lato opposto a quello finora creduto solo vero? Non usò egli simile metodo nel mutare molte nozioni ontologiche? E v'è a stupire se altri non si accomoda nè del principio, nè degli effetti di tali travolgimenti?

ci avvertiva nelle sue opere, che vi sta non solo una dottrina per sè astrusa, ma qualche cosa come un seme recondito, celato, e quasi direi misterioso, e gli ultimi scritti suoi ci appalesano chiaramente che di certe sue idee l'autore era astretto a parlar con molta riserva, o anzi a tacerne. Ci manifesta esso stesso (*Costit. sec. la giust. soc.* c. 2), che un opera, in cui fin dal 1827 esso mettea le fondamenta del suo ius pubblico, non gli fu consentita alla stampa, *perchè allora ci era chiusa la bocca e impedita la comunicazione del pensiero.* Ci dice nella prefazione all'opera *Delle Cinque Piaghe* il suo presentimento, che la dottrina ivi esposta non riuscirebbe gradita alle due potestà; ed egli ciò scriveva nel 1832, 1833, quando era recente l'enciclica di Gregorio XVI, 15 agosto 1832, in cui conviene pur vedere uno spirito e un modo di apprezzare le cose assai contrario a quello del libro rosminiano. Chi dunque potrà trovare sragionevole o ingiuriosa la diffidenza nell'accettare le dottrine dell' autore, quand' egli stesso mostrò ritenutezza e diffidenza nello sciorinarle?

Certo che, quando il Pontefice tuonava contro certi novatori cattolici, sclamando che *sarebbe senza dubbio cosa colpevole e affatto contraria al rispetto, con cui si deono ricevere le leggi della Chiesa, l' improvare, per uno sregolamento insensato d'opinioni, la disciplina stabilita da lei intorno alla amministrazione delle cose sante, alla regola dei costumi, ai diritti della chiesa e de' suoi ministri, ovvero l'accennare quella disciplina come opposta ai principii certi di diritto di natura, o presentarla come difettosa, imperfetta, soggiacente all' autorità civile;* e soggiunge che *è affatto assurdo e sovranamente ingiurioso per la Chiesa il porre in mostra una certa ristorazione e rigenerazione come necessaria a provvedere al suo accrescimento e conservazione, quasi che ella potesse essere riputata esposta a svenimenti, a oscurazioni o ad altri inconvenienti di tal natura;* quando ivi pure il Pontefice caratterizzava con tanta energia i mali e la sragionevolezza della licenza della stampa, e tacciava come *falsa, temeraria, ingiuriosa alla S. Sede, feconda di mali pel popolo cristiano la dottrina di coloro, che presentano la censura dei libri come troppo onerosa* o peggio ancora *come opposta ai principii di rettitudine e di equità; quando dicea di nulla poter prevedere di utile nè per la religione, nè per la civile società nei voti di coloro, che voleano la Chiesa fosse separata dallo Stato; e che si rompesse la concordia mutua fra l'impero e il sacerdozio;* e deplorava con energiche parole la smoderatezza delle opinioni, lo amor delle novità, gli assalti all' autorità della Chiesa, ai

diritti dei Vescovi, e a quelli dei sovrani; quando quel Pontefice si adoperava con ogni possa a legare concordati perfino colle potenze protestanti, certo, diciam noi, che i tempi *non erano opportuni* a sciorinare la dottrina *Delle Cinque Piaghe*, nè a rivelare che *la Chiesa incatenata ignominiosamente al carro del laicale potere, dopo mille avvilimenti e sciagure, trovasi così sfinita di forze da non sapere pur conservare e difendere a sè stessa la nominazione dei proprii pastori* (*Ib.* c. 5); nè a censurare l'attual disciplina intorno alle elezioni dei medesimi, a titolo d'un *diritto divino morale* di nuova invenzione, la cui osservanza ella avrebbe per tanti secoli trasandato, nè a dire che i concordati sono *delusioni diplomatiche*, palliativi alla piaga della Chiesa; nè a vilipendere arditamente le scuole ecclesiastiche e il corpo episcopale, in cui si concede trovarsi sempre dei santissimi vescovi, ma ora quasi sol per modo *di eccezione* (*Delle Cinque piaghe*, pag. 48 in nota), nè a spacciare altre cose simili esposte nel libro e nelle lettere, che vennero a commentarlo.

Noi non entriamo con questo dire in merito di quelle scritture giudicate, nè nell' indagine dei motivi della loro ecclesiastica condanna; osserviamo il fatto, e il fatto è che quell'opera se la tenne l'autore per quindici anni nello scrigno, e che, sebbene fosse destinata a rivelare *urgenti mali* e piaghe, che egli credette vedere nella Chiesa, non giudicò opportuno nè di dedicarla ad un Pontefice di cui, per quanto ora si dice, godea il favore, e da cui era stato autorevolmente incoraggito ai lavori di religiosa filosofia, nè di pubblicarla con sua o con altrui approvazione. Soltanto dopo morto il pontefice Gregorio XVI, e per opera di non prudenti amici, fu portata a torchi liberi, dai quali uscì dedicata non al Pontefice regnante, ma al clero, in lingua volgare, ond'anche a tutto il laicato vennero svelate le terribili piaghe della comune madre, piaghe, a cui il laicato non potrebbe per niun verso rimediare. Simili cose per altri rispetti possono dirsi di quel breve riepilogo della filosofia della politica rosminiana, che è la sua *Costituzione secondo la giustizia sociale*, uscita in luce, quando il fremito rivoluzionario minacciava delle costituenti tutti i troni e le civili società in Italia; opuscolo, in cui le quistioni, che nella *Filosofia del diritto* e in altri libri di politica teorica, stavano coperte d'un immenso tritume e involte in timide ambagi (circa la repubblica e la monarchia, circa le relazioni fra Chiesa e Stato, la libertà d'insegnamento e la censura libraria, e intorno ad altre simili materie) comparvero troncate con un articoletto di Costituzione, o risolte con brevi e dommatiche formole nelle Osservazioni. Se pertanto l'autore si lagna sì spesso che

in niun libro dei suoi avversarii si trova esposta la sua dottrina (*Teod.*, *Pref.*), convien anche dire che in certe parti essa fu oscuramente proposta, e che per evolgerla e comprenderla conviene oltrepassarne la scorza, quasi direi per indovinarne il senso, perchè l'autore si trovava in certo modo sotto due influenze divergenti, dall'un lato sotto quella dei principii teorici, che avea attinti alle scuole neoteriche, e dall'altro sotto l'influenza delle dottrine positive, a cui la S. Sede veniva richiamando i novatori cattolici.

Noi crediamo, come abbiam già detto, che il signor Rosmini non ebbe egli stesso fin da principio chiara idea del sistema, a cui lavorò per oltre venti anni, traendone gli elementi ora dalle dottrine comuni delle scuole, ora da quelle dei novatori moderni; ma per quanto non dubitiamo della sua riverenza e sommissione all'enciclica gregoriana nelle parti decretorie, per quanto riverentemente l'abbia talvolta citata nella sua *Filosofia del diritto*, è pure assai chiaro a vedere che esso non entrò nello spirito dei suggerimenti e dei moniti, che il Pontefice dava in quella; suggerimenti e moniti atti a tracciar la via di risolvere i problemi sociali moderni più importanti (V. i *Documenti* in fine del *Saggio sul Social. Giudizii della S. Sede*). L'enciclica ha due parti distinte: la prima condanna empietà o errori manifesti; la seconda riprova certe novità e opinioni di riforme religiose e civile promosse allora da molti ardenti cattolici, specialmente francesi e belgi, sovra principii, di cui il pontefice fa vedere, se non la reità e falsità intrinseca e assoluta, però il pericolo e l'insussistenza, contrapponendovi i veri principii della sapienza cristiana, nelle materie singole, di cui fa cenno. Considerata anche da questa sola parte, l'enciclica contenea grandi lezioni; poichè il Pontefice anche dove non tratta, strettamente parlando, di fede e di costumi con autorità divina, è pure, come già dicemmo altrove, la più grande autorità umana, il più grande dottore in fatto di verità razionali e morali. E se i dottrinarii d'ogni taglia non avessero altri sprezzato, altri negato i lumi, ch'esso loro dava colà, non troverebbero adesso d'aver predicato per quasi vent'anni informemente la libertà, l'eguaglianza, il progresso, i diritti dell'uomo, l'umanitarismo, la riforma o rivoluzione pacifica, a profitto di Mazzini e socii, che mandano al vento come bolle d'aria le loro sottili e vaporose teoriche, fatte per commentare in senso benigno quelle parole, senza ricorrere schiettamente alle grandi idee di autorità e di dovere, che ne sono la social salvaguardia. Ma, lasciando queste osservazioni generali e venendo alle opinioni rosminiane, basta il più superficiale raffronto a vedere che discordano spesso dalla filosofia dell'enciclica; e che ciò dovette essere al Rosmini causa

d'imbarazzo nell' esporre certe sue viste teoriche, che poi prendono più precise forme nelle sue opere ultime.

Il Pontefice, p. e., condanna i biasimatori della disciplina ecclesiastica e i promotori delle novità, Rosmini nel libro *Delle Cinque Piaghe* foggia una teorica della disciplina antica assai diversa dai veri risultati della storia (1). Egli non proponea colà in vero modo alcuno di mutazioni disciplinari, ma ecco che nel suo *Progetto di costituzione* attua ricisamente la sua idea principale, decretandovi le elezioni vescovili a clero e popolo, a titolo di ritorno *alla disciplina antica* (*Costituzione secondo la giustizia soc.*, ecc., 3). Un tal ritorno, operato per mezzo d'una costituzione politica, sarebbe pur sempre un grande attentato del poter civile all'attuale disciplina della Chiesa. Il Pontefice deplora l'empietà delle dottrine, che si spargeano già ai suoi tempi dalle cattedre e per le stampe, e la imprudenza dei cattolici nel chiedere tale libertà; e noi abbiam veduto come Rosmini assottigli l'ingegno nella *Filosofia del Diritto* per porre in problema la legittimità e l'utilità della censura libraria e dottrinale, rispetto ai governi civili dei popoli della *terza età,* cioè delle nazioni, che hanno *un grande bisogno di parlare* (ragioni stupende!) a titolo di giustizia, rispetto alla Chiesa a titolo di prudenza. Gli articoli 36 e 38 della *Costituzione* sua sciolgono il nodo; nel primo ci proclama la civil libertà di stampa, senza nemmeno la limitazione, che lo statuto Albertino appose pei libri sacri e religiosi, inserisce un'efficace riserva di diritto di censura alla Chiesa, e, come se questa non avesse già dei canoni in proposito, nelle osservazioni rimette *alla sapienza di lei l'istituire o no una censura.* Nell'articolo 38 proclama la libertà d'insegnamento come *diritto naturale e prezioso di chi sa;* diritto però che niun governo, che voglia vivere e tener la società in pace, accorderà mai così largamente *a priori* (2). Il Pontefice mo-

(1) Vedansi le *Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe*, opera del P. Agostino Theiner, in cui egli esamina particolarmente la quarta piaga, che Rosmini derivò dalle *elezioni vescovili.* Possono vedersi alcune note, che si trovano in fine di un opuscolo intitolato *Rivista retrospettiva di un fatto*, Vercelli 1848, tipi Degaudenzi, in cui si fa un breve esame di tutte le *Cinque Piaghe.* Meglio poi fia se si consulti il Tommasini (*Vetus et nova ecclesiae disciplina*), dove insieme alla erudizione recata in campo dal Rosmini nel suo libro su citato, si trovano altri copiosi monumenti e fatti, che riducono al giusto valore il senso di quelli citati dal Rosmini nell'opera sua, in cui il Theiner già rilevò trovarsi piuttosto fantasia che scienza e discussione profonda.

(2) Vedasi con quali osservazioni Rosmini appoggi il suo ultraliberale articolo. « È un diritto prezioso *della natura umana* che *chi sa* possa insegnare senza incontrare proibizioni, intoppi, moleste formalità dalla parte « del governo; giacchè gli impiegati del governo in punto *di verità e di* « *scienza* non hanno alcun titolo, che li privilegi sopra gli altri cittadini, e « l'autorità civile è incompetente in tali materie, dove altro non vale che la « pura ragione, e nelle cose divine il magisterio della Chiesa. » Noi non ci pic-

stra nulla esservi da sperar di buono dalla separazione dello Stato e della Chiesa; Rosmini che già si scagliò fortemente contro i concordati *e le protezioni dinastiche* nelle *Cinque Piaghe,* e nella ***Filosofia del Diritto,*** ora predicò la libertà

chiamo d' esser filosofi come il sig. Rosmini, ma vorremmo sapere d' onde ei cavi il diritto dell' *umana natura* di insegnare? Parlando di nature, l' umana nella scala delle intelligenze è l' ultima, e non ne ha altra inferiore a cui insegnare, fuorchè ai cani ed ai pappagalli; dunque lo insegnare non le è, propriamente parlando, naturale niente più che il comandare, sul che tanto ci dicono i dottrinarii che siamo tutti eguali. Può dirsi con verità diritto dell'angeliche nature l' illuminare e reggere le nature intelligenti inferiori, e in ultimo l' umana, che soggiace alla infima fra le nature angeliche; ma fra uomini non vi possono essere se non diritti individuali, acquisiti, rispettivi, fondati su titoli inerenti a qualche qualità personale, che dia ad uno il diritto di far da maestro, ad altri il dovere di essergli discepolo. Rosmini però ristringe quelle parole vaghe con dire che tal diritto compete a *chi sa*, dunque convien dire che non è più quello un vero diritto dell' umana natura. Sia però ciò concesso, chi constaterà *chi sa?* E basta forse sapere per insegnar bene e con frutto? I furfanti corruttori dell' insegnamento sono forse pochi? Chi ne farà giustizia? *L'opinione pubblica, cioè la ragione collettiva*, dice egli, *fa giustizia sufficiente al merito degli insegnatori.* Sogna il sig. Abate o è sveglio? Ei suppone dunque un popolo di dotti, che avrà una opinione pubblica sì illuminata da poter giudicare dei maestri. Ancora se si trattasse soltanto di pure scienze fisiche, in cui niuno abbia interesse o brama di essere ingannato! Ma convien osservare che egli parla di *verità* e di *scienza*, e di tutta cioè la scienza razionale; convien altresì ricordare che la morale la diede già in governo ai filosofi, e la parte del *magisterio della Chiesa nelle cose divine* è, secondo le sue idee, molto ristretta in sè, e non ha effetti civili per le sue disposizioni progettate come sopra. Intanto la sua teorica sulla libertà dell' insegnamento è fondata sul principio delle *capacità*, di cui tanto parlarono i moderni, capacità, che altrove abbbiam detto essere una condizione all' esercizio d' un diritto, ma non essere per sè sola nè il diritto, nè un titolo di diritto in nessun genere. Egli dunque qui confonde la facoltà, l' attitudine, la libertà, col diritto, sebbene altrove avesse detto che *diritto* vuol dire qualche cosa di più, ed include un' idea di *podestà*, di *autorità* (*Ess. del dir.*, l. 1, c. 1), ora si è appunto questa *autorità* d' insegnare, per aver la quale non basta il puro sapere. Ma i governi, dic' egli, non hanno competenza in tali materie, e col pretesto *di dirigere l' istruzione* spesso la traggono a *monopolio*, e ne fan *mezzo di dispotismo.* Rispondo: se il *diritto* d' insegnare fosse naturale *in chi sa*, i governi, cioè la società, che è *la ragione collettiva*, avrebbero anzi appunto tal diritto in preferenza ai privati, e ne seguirebbe il diritto al monopolio per mezzo dei corpi accademici stabiliti dai governi. Per altro lato se il monopolio dell' insegnamento è un gran male, l' anarchia dell' insegnamento è peggio ancora in ogni genere. Quindi lo stato normale è quello, che coi principii rosminiani di libertà pura non può aversi, che cioè il governo e la società ricevano dalla Chiesa quelle verità supreme, che son fondamentali a tutte le scienze razionali e sociali; che il governo stesso, concorrendo a porle in sicuro, lasci libertà nelle cose dubbie, procuri mezzi d' istruzione pubblica senza però farne monopolio. Così fecero tutti i governi cattolici e savii. Nelle materie poi di politica pratica, ritenute le massime di morale cristiana, lasciate da parte le opinioni accademiche, sta a chi governa pigliar quei partiti, che sono in loro stessi non ingiusti, e che sono conformi alla pace e agl' interessi pubblici. Ora questo importa pur talvolta una tal quale sorveglianza sull' istruzione, perchè come potrebbe un governo comportare saviamente che si discutessero e si vituperassero a titolo d' opinione e di scienza le sue istituzioni e i principii teorici, sui quali riposano? Se in una monarchia altri volesse dimostrare che la sola democrazia è legittima, o viceversa, nol potrebbe comportare la pubblica quiete. Poichè un governo non può passarsela senza dottrine fisse o per fissità propria, come l' hanno le dottrine cristiane, e le dottrine poste dalla scienza fuor d' ogni eccezione, o almeno per fissità convenzionale e legale nelle materie opinabili per loro stesse, ma aventi relazioni dirette colla ragione di sua propria esistenza, gli resta necessario adoprarsi, acciò l' insegnamento non esorbiti a danno sociale da quei termini.

della Chiesa, ora diede in balìa del poter civile la modalità esteriore dei suoi diritti, non parla nella sua *Costituzione* nè di separazione, nè di protezione, ma opera la separazione, come abbiam veduto (*Parte* 3, c. 3), assicurando alla Chiesa mera libertà, espungendo qualunque professione religiosa dello Stato, non parlando di verun concorso dello Stato a mantenimento delle leggi di Chiesa, anzi negandolo espressamente nel punto trattato all' art. 36, e ponendo Stato e Chiesa sul piede *di naturale e legittima indipendenza* (*Ib. Osserv.* all' art. 38). Il Pontefice accenna al pericolo delle associazioni come ora sono promosse, Rosmini dopo le sue teoriche sfondolate sull' ente ideale, sull' *umanità, che aspira a raccorsi in uno stesso centro*, e sulla società (*Fil. del Dir.*, v. 2, 1554) trova *non abbastanza espresso nelle costituzioni moderne questo diritto* di associazione, diritto, che ei dice *naturale e prezioso;* e perciò non si contenta del diritto di adunarsi pacificamente formolato nello Statuto Albertino ed altri simili, ma proclama il diritto di *associazione libera*, per far argine all' uopo *al segreto dispotismo del governo* (1). Il

Dissi però che ciò non può ottenersi nell' ideale rosminiano, che spogliò d' ogni guarentigia civile le dottrine della Chiesa, e ideò uno Stato per nulla cristiano; quindi vanno anche al vento tutte le sue invocazioni di leggi energiche per reprimervi gli abusi del prezioso diritto d' insegnamento, di libertà di stampa, e si dica lo stesso per quelli di associazione, che nel senso moderno della parola includono la professione di qualche dottrina speciale religioso-politica. Così fanno tutti i dottrinarii moderni; dopochè hanno posto avanti un principio mal formolato di ruinose libertà, qualificandole diritti *naturali preziosi*, chiedono poi a piena gola leggi e tribunali per reprimerle, a mo' dei ragazzi, che mettono il fuoco in casa, e poi chiamano la gente a portar acqua. Ma chi le farà nel sistema rosminiano tali leggi, chi le applicherà? I legislatori e magistrati? Sono *impiegati del governo*, organi *dell' autorità civile;* ora se questa è *incompetente* a giudicare in materia *di verità e di scienze*, come potranno gli uni far leggi, gli altri applicarle e giudicare tra la stampa buona e la rea, fra l' insegnamento buono e l' abusivo, le associazioni morali o immorali e irreligiose? Ci vorrebbe anzi in ciò la massima competenza. Sarà la Chiesa, che dovrà fare tali leggi e giudizii con efficacia civile? Mai no certo; Rosmini le disse che le sue censure non saranno sanzionate da veruna pena civile, dunque nè preventiva, nè repressiva. Resterà *l' opinione regina* a regolare anche in ciò i legislatori e i magistrati, e così tutte le superlative teoriche sul cristianesimo oggettivo finiscono in uno stato di società civile, in cui in poco tempo il senso morale diverebbe un problema, e in cui i legislatori e maestrati (come già indicammo) rimarrebbero senza criterio fisso a giudicare che cosa sia religioso o irreligioso, che cosa sia morale o immorale. E questo è ciò, che avvenne fra i protestanti, e specialmente in Inghilterra, dove, allargandosi da secoli quella libertà intorno alle dottrine, oramai nè governo, nè opinione pubblica sanno più qual dottrina sia cristiana o morale, e quale no, e i buoni spiriti ritornano a farsi discepoli della Chiesa. Del resto tutte queste teoriche rosminiane, esposte qui e nella *Filosofia del Diritto* sulla libertà di stampa, di insegnamento e simili, peccano anche in ciò che l' autore non considerò che la quistione di impiegare la prevenzione o la repressione ad impedire gli abusi di tale libertà, è una quistione meramente modale, accessoria, politica, e non di diritto naturale; e che, mettendo avanti quelle libertà come diritti naturali e assoluti, si toglie all' autorità tanto il diritto di reprimere come quel di prevenire, poichè in astratto son due modi questi del diritto medesimo, e, secondo le circostanze particolari, l' autorità sol deve prudentemente scegliere il più opportuno in pratica.

(1) Vedansi le osservazioni del Rosmini all' articolo 35 del suo *Progetto di*

Pontefice lamenta, e con quali parole! le massime che si spargono per iscuotere l'obbedienza ai principi legittimi; Rosmini dopo di avere nelle *Cinqne Piaghe* mostrato, come nota il Theiner, gravi e ingiuste prevenzioni contro i Principi, dopo d'avere nella *Filosofia del Diritto* sofisticato sulla signoria e sull'impero civile, e su altre cose, che non occorre ripetere, mentre di nome nega la sovranità popolare nel suo *Progetto di costituzione*, di fatto la sancisce, disautora i principi italiani col suo piano di repubblica regia, corre dietro a certe utopie giobertiane sul Papato e sulla dieta romana, e potrebbesi dire alle mazziniane sulle costituenti (*Ib.*, *Appendice*). Il Pontefice esorta « coloro che si applicano alle scienze « ecclesiastiche e alle quistioni di filosofia, di non fidarsi im- « prudentemente al loro spirito solo, che li allontanerebbe « dalle vie della verità....... Di ricordarsi che Dio è *la guida « della sapienza e il riformatore dei savii*, e che non si può « fare che noi conosciamo Dio senza Dio, il quale insegna « per mezzo del Verbo agli uomini a conoscere Dio, » Rosmini va sempre avanti nel sistema novatore in filosofia, ei vuol far conoscere Dio per l'*autorità* del suo ente ideale, vuol fondare l'etica sui doveri verso *la verità impersonale*, e dopo d'avere nel libro *Della Società e del suo fine*, e in altri politici scritti, parlato tanto della influenza del cristianesimo sulle società cristiane, lo mette allo scarto nella sua costituzione; ci viene a dire che *l'opinione pubblica*, *cioè la ragione collettiva, è la vera regina degli Stati costituzionali;* questa sola dà per giudice della *verità e della scienza*, almeno civilmente parlando. Sebbene ci riconosca nelle cose divine il magisterio della Chiesa, è abbastanza chiaro che il suo sistema tende a emanciparne tutta la scienza razionale e la politica, o, come ora si dice, a secolarizzarla.

Tre cose emergono dunque innegabilmente da tutto questo; che Rosmini provò grande difficoltà ad accomodare alle massime, ai consigli e ai suggerimenti dell'enciclica gregoriana le sue teoriche ideali; che queste andarono oscuramente, timorosamente e confusamente sviluppandosi; che, quando i

costituzione. Ma, diciam noi, parla forse Rosmini ai selvaggi per comporli in società, o non anzi agli Italiani, che sono già popoli per dare ai loro Stati una mera *forma organica*, come disse all'articolo 1 della sua *Costituzione?* La libertà naturale d'associarsi (supponendola anche tanto vera e primigenia e ampia quanto la suppose erroneamente Rousseau) non è più intiera per tali uomini, già vincolati in società civile. Rosmini adunque fa come se predicasse il *prezioso e naturale diritto*, *la libertà naturale* di coniugarsi ad un uditorio di coniugati. Distinguiamo sempre e molto la libertà di adunarsi pacificamente concessa per solito dagli Statuti moderni, dalla libertà di *associarsi* indefinitamente chiesta dai novatori utopisti o socialisti. *Associare, associare*, è il grido di Mazzini; non basta a preservarsi dal pericolo di tali associazioni il solo vietare preventivamente le associazioni clandestine, e credersi abile a reprimere le manifeste, che possono prendere proporzioni tali da non temere o anzi affrontare la repressione.

tempi parvero più opportuni, ne emersero nelle opere successivamente uscite in luce, e specialmente nei suoi ultimi opuscoli, principii e progetti di pratiche disposizioni mal conciliabili con quella, e colle altre lettere apostoliche, colle quali la S. Sede venne di mano in mano caratterizzando sempre più l' erroneità e il pericolo delle dottrine novatrici, incautamente accarezzate anche da alcuni cattolici. Dal che nuovo argomento tiriamo noi della necessità di non affidarsi ai pretesi misteri e alla supposta profondità della teorica ideale rosminiana, poichè se le prime prove di applicazione alle cose pratiche in materie religioso-politiche riuscirono infelicemente, è giusto il timore che lo stesso possa succedere, quando di quei medesimi principii teorici si facesse l' applicazione a materie ancor più rilevanti, come sarebbero le quistioni teologico-morali le più alte e propriamente dette.

Dirassi che quegli opuscoli riprovati sono scritture isolate, indipendenti dalle teoriche generali e dai sistemi razionali dell' autore? No; abbiamo dimostrato che sono anzi l' incarnazione della teorica rosminiana nelle materie, di cui trattano, e ne sono la riduzione al pratico; la cosa è d'altronde visibile da sè e non contestata dai più acri difensori, alcuni dei quali credono che quegli opuscoli abbiano incontrato la riprovazione superiore sol per difetto di opportunità, appunto fondati sull' argomento che discendono dalle teoriche generali dell' autore non condannate dall' autorità. Di questo non entriamo punto giudici; ma ne raccogliamo il fatto confessato che gli opuscoli sono una parziale rivelazione delle conseguenze pratiche, di cui sono gravide le teoriche astruse e recondite dell' autore.

Ed ancora potremo noi dire che questi contengono esplicito tutto il suo pensiero nelle materie, di cui trattano? No, perchè egli parla del suo *Progetto di costituzione* come d' un *seme di unità interna*, lo dice solo *tendente a dare una base solida all'ordinamento della civil società* (*Ib.*, c. 3, e c. 11). E veramente, a procedere con tutta schiettezza e logica, dovrebbe professarvisi espresso l'indifferentismo dello Stato in fatto di religione, la libertà politica intiera del pensiero e della coscienza, l' abolizione d' ogni potere regio, l'associazione libera e la mutabilità perenne degli ordini civili, cose tutte, che emergono dai principii, e sono già più o meno implicitamente proclamate nella *Costituzione* e nelle *Osservazioni* sue. Per simil modo dal libro delle *Cinque Piaghe* si raccoglie, ben più che un sistema di riforme ecclesiastiche positive, la speranza che il nuovo Pontefice sia destinato a dare « alla chiesa quel novello impulso, che dee spingere per « nuove vie ad un corso quanto impreveduto altrettanto ma- « raviglioso (p. 313). » A noi fanno ai tempi nostri timore

gli slanci verso l'indeterminato e il misterioso futuro, fan timore quei principii tanto gravidi, e di cui l'ampiezza delle conseguenze rimane imprevedibile.

Altri però li mediti, e veda meglio se non aprano la via al socialismo per quanto involontariamente; noi ci contenteremo di dire che, sebbene il Rosmini impingui i suoi volumi di dottrine cristiane, e di verità bellissime, di cui ci fu impossibile far cenno (perchè altrimenti avremmo dovuto andare all'infinito), vi sta sotto però un ideale, che le corrode, e che questo è oscuro e progrediente, è scolpito in ogni parte su quelli del filosofismo moderno. Questo e l'unico punto importante del suo sistema, perchè ne è il fondamento e l'ordito, il resto non è che accessorii o fiori. Per quanto quell'ideale eterodosso sia moderato con dottrinarismo e liberalismo cristiano, non potrà non dare cattivi frutti, perchè in fatto di dottrina le idee madri son sempre le sole e le vere efficaci, son quelle, che rimangono in mente e che si usufruttano dai discepoli di buon ingegno, i quali, com'è naturale, pigliano la massima e la purgano dai coloriti posticci e disarmonici; lasciano appassire i fiori, e dal seme traggono le conseguenze logiche, per quanto enormi e ripudiate dal maestro. Se l'autore non comprese tutta la portata delle sue teoriche, ciò non varrebbe a negarla. Se non seppe, o non potè esporle fin da principio lucidamente, non diviene ragionevole la lagnanza di non essere inteso. Per me sto certo che, quando sarà intesa la sua filosofia, avrà la sorte delle altre moderne, di cui non è al postutto che un episodio.

Noi lo ripeteremo a sazietà, se occorre, che non facciamo punto veruna quistione personale, nè psicologica; da oltre vent'anni ci è conta la fama delle virtù sacerdotali del signor Rosmini e dei suoi consocii nel sacro ministero; ci sono conti i frutti, che diedero e dànno alla Chiesa; e l'aderire loro saldamente all'autorità di Pietro è l'elogio e la guarentigia della lor fede. Ma quanto alla filosofia trascendentale, cosa fatta unicamente dal sig. Rosmini, e che avrebbe potuto riguardarsi come adiafora in altri tempi e senza l'applicazione alle odierne quistioni religiose e sociali pratiche, fin dal suo primo apparire l'abbiam messa in quarantena; al leggere il *N. Saggio*, quando era tuttora sì avviluppata la questione intorno alle dottrine lamenneiane, abbiam creduto doversi aspettare che i lavori successivi dell'autore, dando maggiore sviluppo alle sue idee, le chiarissero, che lo studio dei dotti e l'opera del tempo ne determinassero il valore. Sembra che le condizioni siano ormai opportune a giudicare questo sistema, nientemeno che originale, in relazione a quelli, che volle imitare ed emendare. Se qualche parola ci potè sfuggire, che possa sembrar dura, non è per l'autore illu-

stre, non per le sue intenzioni; fu solo o per certe opinioni parziali, di cui evidente a noi parve l'assurdità e il paradosso, o pel complesso del sistema, dal quale sembraci emergere sempre più quell'unico errore, quell' errore del secolo, che altri sospettarono fin dal suo primo apparire, il panteismo. Nè già un panteismo espresso, grossolano, che non può entrare in mente d' uomo onesto o dotato di ingegno e di filosofica cultura, un tal panteismo nessuno dei pensatori germani, nè francesi lo ammette, tutti anzi pongono la loro riputazione a tergersi dalla nota di panteisti; ma siccome ciò non ostante è cosa ormai chiara come il sole che i filosofemi di costoro contengono il concetto panteistico, e consistono nel vestirlo di forme nuove e sottili, così crediamo doversi cercare, se la speculativa rosminiana non corra incautamente a tristo esito per forza dei principii ideali tolti alla filosofia eterogenea, così che senza nemmen porre in dubbio che lo autore sia panteista, può ben divenirlo il suo sistema, e dare quindi favore alle tendenze socialistiche, che pur vorrebbe combattere (1). Intanto il nostro desiderio e il piccol abbozzo

(1) Per meglio vedere come le dottrine del signor Rosmini abbian potuto declinare verso l' errore del secolo, senza che l' autore se n' avvedesse, basterebbe ricordare che a dispetto delle savissime sue osservazioni (da noi riferite sopra) egli non lasciò passare nel suo sistema *come di contrabbando* soltanto *una proposizione gratuita*, ma fabbricò un' intiera teorica ideologica, che, come avvertiva il Sola (sopra cap. 3), già di sua natura inducea il pericolo di condurre lo studioso incauto al panteismo. Ma vuolsi ancora indicare un pericolo superiore a questo, pericolo, che viene dal principio stesso che diede origine a quella e ad altre ideologie: « L' error capitale di « Platone (dice un autor recente), che fu il mal seme, onde presero radice « e sorsero, più o meno modificati, altri sistemi vecchi e nuovi in fatto d' i« deologia, venne espresso in poche parole, e molto bene, da S. Tommaso « nel primo delle sue metafisiche: *Erravit* (Plato) *in sua positione quia cre« didit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi « rem.* Siccome l' intendere che facciamo queste cose sensibili e materiali non « può essere che immateriale, perchè tale è l' operazione dell' anima qual è « la sostanza, frutto quella, radice questa, e l' una e l' altra immateriali, « quindi stabilirono per oggetto proprio e immediato del nostro intendimento « un essere immateriale (*I primi elementi del sistema di V. Gioberti. Pre« fazione* dell' Edit., Bergamo 1849). » L' autore accenna quindi dei sistemi ideologici di Platone, di Marsiglio Ficino, Malebranche, Gioberti, Rosmini, e dimostra l' erroneità di quella foggia di vedere. Noi, per quanto fa al caso nostro, osserveremo che quell' errore da sè solo non contiene il concetto panteistico; e di fatti non ebbero nota di panteisti quelli fra gli autori sovra indicati, che supposero pluralità d' idee, ma diremo altresì che, venendo l' ipotesi platoniana in connubio col principio ideologico rosminiano dell' esservi *un' idea sola*, sembra doversi di necessità conchiuderne il panteismo vero e reale. Non si tratta più soltanto del pericolo, temuto dal Sola, che, stabilito che v' è una sola idea, altri si metta in capo che vi è una sola sostanza, ma si tratta di non poter più evitare questa conclusione; poichè se il modo dell' essere reale nell' oggetto inteso è il modo stesso della mente nostra nell' intenderlo, tant' è dire che v' è un' idea sola, come dire che v' è una sostanza sola. Quindi il pensiero platonico, produttivo di molte ideologie erronee, e conducente a negare la realtà della materia e dei corpi, conduce anche a negare la pluralità e la distinzione delle sostanze, e diviene panteistico nelle condizioni speciali dell' ideologia rosminiana; e quel pensiero si trova pure in tutte le ideologie panteistiche tedesche in modo anzi superlativo.

di uno studio accurato, imparziale, pacifico di tutto quel corpo di dottrina, son ragionevole, e discreta cosa, conforme agli inviti ripetuti dell' autore, ed onorevole a lui e ai suoi lavori, che non rileghiamo fra le mere opinioni accademiche e adiafore.

E appunto a certi mal destri patrocinatori delle cose rosminiane diremo che anzi tutto sarebbe pregio dell'opera se impegnassero a comprenderle, a penetrarne le sottili e astruse finezze, il che non si farà mai senza una più che superficiale cognizione del trascendentalismo straniero, che mutò i nomi alle cose, ed alle idee di valor comunale. Diremo che in se-

Essendo però in apparenza disparate le due ipotesi, poichè quella di Platone sovrasta per così dire alla ideologia, e tende a farla emergere dall' ontologia, mentre quella rosminiana dell' unica idea sembra veramente psicologica e intrinseca all' ideologia stessa; essendo di più il principio platonico ripudiato dal Rosmini e da qualunque filosofo cattolico, ove gli si pari alla mente nudo e colle sue conseguenze rovinose in molte maniere, nondimeno affacciandosi quello spesso in aria speciosa, per un lato ha potuto rimanere men facile al Rosmini avvertire a purgarne affatto la propria mente, e per l' altro rimanergli difficile lo scorgere quale aspetto pigli poi, sotto la influenza di quello, il principio dell' idea unica.

Ad una simile inavvertenza attribuivamo sopra l' avere il Rosmini detto, che l' essere, *pura esistenza*, si può predicare univocamente di Dio e della creatura; e in vero spesso egli volle rendere ragione di ciò, che Dio è e fa troppo all' umana, non avvertendo che il modo, in cui noi ci possiamo adombrare nell' intelletto gli atti divini, non è punto quello, in cui si compiono in Dio. Volendo per es. spiegare come Dio conosca e faccia il contingente possibile, egli rappresenta Dio come se *producesse in sè l' idea distinta, limitando* in certo modo la sua idea universale; e *restringendola in una essenza particolare, producesse* colla volontà *l' entità reale individuale al di fuori di sè (Rinnov.* p. 612. 621). Tutto questo potrebbe dirsi dell' uomo, perchè ei pensando distingue ciò, che prima non conoscea nei suoi proprii termini specifici, e sol conoscea *virtualmente* nelle idee universali; perchè l' uomo non può conoscere le proprie idee soltanto possibili, perchè se sono sol possibili in lui, non sono ancor idee sue, non le distingue, non le ha. Epperò quando l' uomo concepisce un' idea particolare, distinta, diciamo con verità che acquista o *produce* in sè qualche cosa nuova, cosa che prima non era in lui che in potenza, nè era da lui saputa in sua specie; e quella produzione o concepimento pare a noi una *limitazione*, che egli fa della idea universale o dell' atto intuitivo della mente a quella verità e a quel pensiero particolare; così quando egli traduce la propria idea in azione, a noi pare che ristringa colla volontà l' idea e l' attività sua a quell' azione. Ma tutto quest' antropomorfismo non si può per nessun verso applicare a Dio, in cui nessuna idea è possibile, benchè siano possibili infiniti contingenti, che conosce e non crea; nessuna idea è mai indistinta, e, se lo fosse, non si distinguerebbe in eterno; niuna attività è limitabile in sè. Nè un tal antropomorfismo serve punto a spiegare l' opera creatrice di Dio, intorno alla quale si tratterebbe di sapere non come Dio conosca e distingua le cose contingenti nella sua scienza interna, ma come ne produca la realtà loro tutta sostanzialmente diversa dall' idea divina e tratta dal nulla per forza della divina sapienza, ma non tratta dalle divine idee, come insegnò Wicleffo.

Del resto è certo che, se è error capitalissimo di molti speculativi il dar troppo credito al pensiero umano (come se fosse esatto rappresentante non sol delle cose, ma del loro modo interno di essere) parlando di cose contingenti comprensibili, è senza paragone più pernicioso ove ciò si applichi a Dio e si vogliano descrivere la sua attività intelligente e operante, la sua libertà, i suoi attributi, la sua scienza intuitiva e la sua onnipotenza operante all' esterno, raffigurandole alla foggia delle operazioni della mente e della volontà umana. Non che essere questo trascendentalismo, ne è l' antitesi, perchè così non si eleva già la nostra mente all' infinito, al superlativo, ma si fa discendere l' infinito e il trascendentale alla meschinità dei nostri concetti.

condo luogo converrebbe ricordassero il motto francese, che l'uomo non è mai *tutto il suo sistema, niente altro che il suo sistema,* nè credessero attribuirsi all'uomo ciò, che discende dal sistema. Diremo in fine che converrebbe comprendessero meglio la distanza immensa, che passa sempre tra filosofia e sistema filosofico, e non si esagerassero l'importanza d'un qualunque sistema. Anche pei discepoli d'Hegel la dottrina del maestro non era *un sistema, una filosofia*, ma era *la filosofia*, l'ultima parola, il *non plus ultra* della scienza assoluta; a loro giudizio, era convinto d'ignoranza e d'incapacità chi non vi si sottoscrivesse, era assicurato il trionfo di tal dottrina, e per essa il trionfo religioso e civile del nuovo mondo germanico-prussiano, che dovea assorbire nella protestante sfera la parte cattolica della Germania, e fondare nell'impero prussiano il centro di una nuova civiltà europea; pochi anni bastarono e il cristianesimo egheliano riuscì a Strauss, la egheliana politica al socialismo più anarchico; abbiam già detto che i neoegheliani sono ora in Germania i più atroci miscredenti e anarchisti. Con simili principii Cousin fu 25 anni fa salutato qual patriarca in Francia di una filosofia razionale sì, ma risuscitatrice dello spiritualismo, oppugnatrice del sensismo volteriano; ebbene che ne fu poscia dell'ecclетismo e del suo maestro? Uno dei suoi precipui discepoli ne condannò la dottrina con dire che essa *non fece che degli atei e dei sansimoniani;* un altro, e forse il più ingegnoso (Jouffroy) disse che *Cousin non è niente filosofo, ma soltanto un oratore molto destro, e un letterato molto spiritoso;* Cousin stesso venne poi nel 1849 a professarsi rivoluzionario *ab unguiculis*, solerte però nel mutare professioni di fede. Chi non fu assordato dal grido che proclamava 25 anni sono Lamennais, il filosofo cattolico per eccellenza? Cosa è divenuto in ultimo? Non dico di sua persona degradata dall'apostasia (fatto personale e psicologico, in cui il misero, già cattolico sincerissimo e passionato, ma filosofo aberrante, ripudiata la fede umile toccò poco men che il culmine dell'empietà superba), ma dico del suo sistema; si trovò che gli erronei principii di questo serpeggiavano già occulti negli stessi primi volumi suoi i più applauditi e respiranti pietà la più ardente.

Una notabil parte dell'Alemagna cattolica stimò per gran tempo di avere in Hermes il sommo maestro, che riconcilierebbe la filosofia trascendentale novella colla dommatica cristiana, e renderebbe più solida la base di questa. La scienza, lo zelo, la pietà di Hermes erano vantati dai discepoli come guarentigie sicure dell'esito delle larghe promesse, che egli facea (1). Ma qual fu mai questo? La dottrina erme-

(1) Anche la prefazione di Hermes alla sua *Introduzione filosofica* è ricca

siana inoculò il veleno del razionalismo e di innumerevoli errori nelle scuole del clero; condannata dalla S. Sede, sostenuta con pertinacia da molti, è ora fomite di scisma, e una delle più grandi piaghe della Chiesa alemanna.

Ma, lasciando questi tristi esempii, che ricordano troppo deplorevoli esiti di empietà mascherata, o di virtù troppo fragili, e che noi riguardiamo però solo dal lato filosofico, abbiam ben anche spettacoli più consolanti di ingegni sublimi, come il Guizot, che vengono, edotti dalla sperienza, ricalcando la via malfatta. Così fece e fa ancora la scuola ultracattolica e novatrice di Germania e di Francia, che ogni dì più si separa dalla religione e dalla scienza ideale per riabbracciarsi a quella positiva, di cui non seppe conoscere abbastanza in altri tempi il valore; agl'illustri e già antichi esempii di Lacordaire, Gerbet, Combalot, Montalambert se ne aggiungono ogni dì dei nuovi, e i giornali ci annunziano che un simile ne dà ora in Germania l'Hirscher, che illuminato dalla romana censura di un opera sua (*Praesens status Ecclesiae*), non solo vi si assoggettò *et opus reprobavit*, ma ora conta fra i difensori combattenti contro le ree dottrine e le pericolose utopie. Esempii simili non mancano anche in Italia, nè occorre ricordarli se non per onorare la lodevole sottomissione dell'abate Rosmini alla censura dei suoi opuscoli. Noi del resto accenniam questo solo, perchè più che mai nel nostro secolo si ebbe a vedere come sia effimera la riputazione dei sistemi filosofici ed ideali, di cui sempre fur pochi quelli, che sopravvissero ai loro autori, e se vi sopravvissero, non fu già per regnar nelle scuole, ma appena per ottenervi posto fra le opinioni plausibili, e non altrimenti che dopo molte discussioni e modificazioni. E vuolsi ricordare ancora che in fatto di sistemi razionali raramente possiamo conoscere *ex ungue leonem*, sicchè bene spesso le teoriche, che apparvero le più splendide nei loro esordii, al conseguire degli sviluppi e delle applicazioni, manifestarono l'insufficienza o la debolezza o la erroneità dei principii, su cui si fondavano (1).

di vituperii per la metafisica e teologia vecchia, e di sentimentali frasi sul bisogno di gettare il fondamento alla dimostrazione del cristianesimo come vera rivelazione, del cattolicismo come vero cristianesimo, e di fabbricarvi sopra la dommatica cristiano-cattolica. Hermes si affidava altresì di aver fatto tutto questo (V. *Annali delle scienze rel.*, v. 2, 27).

(1) Non voglio ingerirmi nella lite, da altri mossa, intorno al valore accademico della speculativa rosminiana, ma prescindendo dall'intrinseco delle dottrine speciali, si può arguire in ciò, che abbiamo fatto osservare ai luoghi opportuni, che il di lei corpo non presenta, come altri già le obbiettarono, unità logica di un sistema d'un sol getto; grandi differenze accennammo per esempio tra l'ente ideale del *N. Saggio* e quello della *Teodicea;* e altri fondamentali concetti sono pure assai diversamente esposti e trattati nelle diverse opere dell'autore. La speculativa, di cui parliamo, si mostra in vero anche manchevole in ogni sua parte di ciò, che ora suolsi chiamare *Proto-*

I discepoli pertanto della nuova filosofia italiana aspettino i giudizii del tempo, non si dimostrino così poco sperti della storia generale della filosofia contemporanea per credere troppo facilmente originale e certo ciò, che viene da fonte straniera e mal sicura; non si adirino, se la teologia severa e precisa viene a fare i conti minuti con una teorica, che pretende mutare le sue basi scientifiche, e travolgere i suoi sistemi dommatici e morali; una filosofia del cristianesimo non

logia. Tutt' altro che svolgervisi tutto il vasto orizzonte della scienza, salendo ai primi principii, vi si fa capo a principii secondarii derivati non sussistenti da sè, il che importa deficienza; e quel che è peggio, i Secondi vi sono usufruttati come se fossero Primi; il che importa confusione ed errore. Certo che l' ente possibile non è il Primo ontologico, ma è anzi il *minimum* della scienza soggettiva, e della realtà immaginabile. Neppure l' ente ideale è un Primo, ma un Secondo, perchè, in assoluto, esso dipende dall' essere reale, vi insiede, ne sfolgora, a detta dello stesso signor Rosmini; quindi con ragione il Gioberti obbiettava che il *Protofilosofico è l' ente reale*, e che l'ente ideale non è che un *Primo psicologico* (*Introd. alla Fil.* c. 4). Nemmeno hanno ragione di primi principii quelli, che il signor Rosmini pone a capo della moralità oggettiva e soggettiva, cioè *la verità impersonale, la esigenza degli esseri*, la libertà, ecc. Queste son tutte cose, che per essere morali suppongono determinazione, dipendenza da qualche altra cosa superiore. Non risalendo tale speculativa ai primi principii, non corre agli *ultimi fini delle cose,* cioè a ciò che si possa immaginare di veramente ultimo. Così vedemmo che vi si pone per oggetto di visione beatificante *l'universo visto in fonte*, e non la fonte dell' universo; anzi vi si lascia in Dio un certo che di inaccessibile ai beati che, per così dire, potrebbe solleticare ancora la curiosità razionale dell' intelletto. In simile modo lo scopo morale di Dio nell' operare vi è posto in un fine per sè secondario, la somma dei beni dell' umanità eletta, e il fine dell' uomo in un altro scopo secondario, il proprio perfezionamento. Il fondo della morale rosminiana non è dunque la scienza e la fede alla giustizia primigenia assoluta, e la ragione e lo scopo di cooperare alla sua realizzazione nell' ordine generale, ma è un moto istintivo dell' essere intelligente, o se vuoi, un moto volontario, promosso dalla speranza di un processo e di uno scopo fruitivo. Per la qual cosa la morale soggettiva si risolverebbe, dietro i principii postivi, nella sola cupidigia d' un fine personale, e nell' odio agli ostacoli. Sul che possono vedersi varie belle cose discorse sulla morale assoluta e soggettiva dal Gioberti (*Ib.* c. 5, a. 3). Questi esempii bastano a far vedere che la speculativa rosminiana non parte veramente dai primi principii, nè corre ai fini veramente ultimi; non vi corre almeno di sua lena, perchè se entra a discorrerne, si è piuttosto per obbliquo, trattavi a capelli dalle esigenze della rivelazione e della controversia scientifica, nè senza un certo color di psicologia, che fu quello primitivo, di cui si vestì. Quindi a nostro credere, il suo ordito generale non *abbraccia il tutto,* come si proponea l'autore nella prefazione al *N. Saggio;* nè compie l' ideale della filosofia, qual la compresero i suoi grandi uomini e le sue grandi scuole. I platonici non disputavano quasi d' altro che dei primi principii e degli ultimi fini delle cose tutte. I peripatetici, sebbene siano scesi a infinite minutezze, molto si occuparono dei Primi in ogni genere, della Prima sostanza, della Prima legge, del Primo movente, del Primo istante, dell' atto Primo, ecc. ecc. La scolastica cristiana corse per tutto l' orizzonte ideale dello scibile, da confine a confine, con quell' alacrità, che le dava l' importanza cristiana delle prime e dell' ultime cose, e con quella penetrazione e sicurezza di passi, che reca lo aver appoggio e luce dalla rivelazione. La filosofia moderna ritorna alla ricerca dei Primi e degli Ultimi coi sistemi di idealismo reale o di realismo ideale, di ontologismo e di progresso, quali li immaginarono Schelling, Hegel, Gioberti e altri; e, sebbene ricusando la rivelazione o traforandone la luce fra prismi fallaci, essa erri a precipizio, il suo orizzonte però è vasto, è completo. Non crediamo potersi ciò dire della speculativa rosminiana, e crediamo che sia pur questo un gran fonte di oscurità nella tanta esuberanza di minutezze, che vi sono accumulate, e attestano l' ingegno sottile e l' erudizione dell' autore.

è cosa da pigliarsi a gabbo, nè possibile a creare da uno o da pochi autori (nemmeno da una intiera generazione d'autori) patteggianti colla scienza eterodossa; non è questo affare da transazioni. Che se con ragione s'adirano delle parole e insinuazioni offensive e personali, il meglio crediam noi sia sempre biasimarle e non moltiplicarle; poichè esse non decidono per nessun dei lati la quistione, esse ne sono un triste accessorio, che niente dà, nè toglie per sè al peso delle ragioni, ma ne confonde la discussione.

Del resto, gettando uno sguardo imparziale su tutta la moderna speculativa, noi confesseremo facilmente che giammai la scienza, o quella che si disse tale, fu più orgogliosa, imprevidente, confusa, ignorante che nel secolo nostro. Questo produsse in numero stragrande gli imaginosi e ardimentosi aereonauti della metafisica, e in numero comparativamente piccolo assai gli scandagliatori pazienti di quel mare indefinito, che è la scienza; produsse utopisti a iosa, ma pochi pensatori veri, potenti confutatori dell'errore e difensori della verità pratica. E perciò noi crediamo che Dio prepara al mondo una lezione d'umiltà, che confonderà gli uomini dall'idea satanica, gli uomini dal razionalismo superbo, gli uomini dalle utopie benevole. Dio salverà la religione e la Chiesa, e per lor mezzo la scienza e la società; ma il genio, la potenza, e la scienza umana non si potranno gloriare del trionfo, perchè fur deboli anche a difendere la verità conosciuta. La società, o vogliasi dire l'*umanità* reale, bacerà la mano di Pietro, che l'avrà riposta sui suoi cardini, e troverà nei Coapostoli di lui, cioè nel cattolico episcopato, quel sale della terra, di cui abbisogna sì forte a curar la sensualistica cancrena, che la invade. Dio farà la volontà del piccol gregge cattolico, che prega per la salute della Chiesa e della società, e non la volontà del settario, che predica giustizie di falso conio, non quella del sofista, che traccia il disegno delle future età, e dei progressi dell'umanità ideale, di cui non conosce nè il passato, nè il presente, non quella del politico temerario, che agita la terra per distruggere sperando riedificare. Dio darà la sua volontà a dirigere in mano di Pietro, perchè ei rappresenta Colui, di cui fu scritto che: *voluntas mea in manu eius dirigetur*. Da tre secoli la sofistica umana, or detta umanitaria, intese a sbandire Iddio dall'ordine temporale, essa volle far governi, leggi, ordini civili senza Dio; passò quindi a inventare sistemi di morale e di diritto di natura senza legislatore divino; ella vorrebbe ora fare il mondo senza Dio, e fondare una religione dell'avvenire destinandola al culto dell'Idea, al culto dell'Umanità o dell'uomo, contro Dio, e contro Cristo. Ma Dio saprà rientrare nel suo possesso, costi che vuole alla filosofia dell'*Idea* sotto qualunque

forma, ed al regno usurpato dall' *opinione* su quello della Verità, acciò la sofistica superba sappia che v' è un Dio non solo in Cielo ma ben anche in terra, sempre parlante nella cattolica Chiesa, e acciò i colti e ben intenzionati cattolici a lei aderiscano sempre più fortemente con tutta l' energia non solo della volontà, ma ancora con quella dell' intelletto tranquillato nella quiete della verità razionale, sconvolta da secoli per tante sterili polemiche. *Ut sciat omnis terra quia est Deus in Israël.*

FINE.

INDICE

FINE DELL' INDICE.

40

PREZZO LIRE 3,20.

Si vende a

Roma. . Cav. Befani, Libreria di Roma, *Piazza delle Stimate* N.° 23.

Napoli. . Lorenzo Lapegna, *Trinità Maggiore* N.° 42, D. Domenico Paradisi, *Vico S. Gregorio Armeno* N.° 2, Salvatore Barbieri, *Trinità Maggiore*, N.° 47, ed il signor Giuliano, Libreria Ecclesiastica, *Via del Duomo.*

Firenze . Manuelli, *Via del Proconsolo* N.° 16.

Milano. . Libreria Ambrosiana, *Via S. Raffaele* N.° 8.

Torino. . Speirani, e Giacinto Marietti.

Bologna. Matteuzzi.

Genova . Adamo G. Lanata.

Venezia. Battaggia, *Tipografia Emiliana.*

Parma. . A. Anselmi, *Tipografia Fiaccadori.*

Trento (Tirolo). Bernardi.